

Platone

Opere complete 3

Parmenide, Filebo, Simposio, Fedro



Editori Laterza



Platone
Opere complete
Vol. III. **Parmenide, Filebo, Simposio, Fedro**
trad. di A. Zadro, P. Pucci

Edizione: 2003¹¹
Collana: Biblioteca Universale Laterza

PARMENIDE

SOMMARIO

Cefalo racconta come, in compagnia di altri filosofi di Clazomene, incontrasse una volta in Atene Adimanto e Glaucone e come chiedesse loro di accompagnarlo da Antifonte, per farsi raccontare la discussione tra Socrate, Parmenide e Zenone, che Antifonte stesso aveva appreso dalle parole di Pitodoro. Il racconto di Antifonte: in occasione delle Grandi Panatenee, Parmenide, già vecchio, e Zenone, sulla quarantina, erano venuti ad Atene. In casa di Pitodoro Zenone, alla presenza di molti, tra cui anche Socrate - allora molto giovane - legge il suo libro (I 126a-127d). Al termine Socrate si fa rileggere da Zenone la prima ipotesi del suo libro: se le cose sono molte esse sono nello stesso tempo simili e dissimili, il che è assurdo. Socrate nota una consonanza tra le tesi di Parmenide e di Zenone, che questi - con alcune rettifiche conferma (II 127d-128e). Obbiezione di Socrate: l'antinomia di Zenone è risolvibile mediante la dottrina delle idee e della partecipazione ad esse delle cose; sarebbe invece insolubile se si dimostrasse che la stessa idea del simile è dissimile e quella del dissimile simile (III 128e-130a). Obbiezione generale di Parmenide: esistono veramente idee per ciascuna delle cose sensibili? Per alcune Socrate è certo che esistono, per altre è dubbioso, per altre è certo che non esistano (IV 130a-e). Prima difficoltà della dottrina della partecipazione delle cose alle idee: la cosa partecipa di tutta l'idea o di una sua parte? Assurdità di entrambe le ipotesi. Seconda difficoltà: il cosiddetto "argomento del terzo uomo" (V 130e-132b). Terza difficoltà: le idee non possono essere intese come pensieri. Quarta difficoltà: le idee non possono essere intese come modelli. Quinta e maggiore difficoltà: le idee e le cose sarebbero su due piani paralleli e fra loro non comunicanti (VI 132b-134a). Le idee sarebbero pertanto del tutto inconoscibili per l'uomo e le cose sensibili sarebbero del tutto inconoscibili per la divinità. Assurdità di queste conclusioni; non meno assurda è però la tesi di chi volesse negare le idee (VII 134a-135c). Necessità di una rigorosa analisi dialettica, condotta secondo il metodo per ipotesi: fatta, cioè, una ipotesi, vedere non soltanto le conseguenze che derivano dalla sua affermazione, ma anche quelle che derivano dalla sua negazione, sia rispetto a se stessa sia rispetto agli altri elementi della realtà, presi per sé e presi in relazione tra loro. Parmenide è

invitato a fornire una prova (VIII 135c-136e). Preliminari a questa prova (IX 136e-137c). Prima ipotesi: "se l'uno è uno". Se l'uno è uno, esso non avrà parte né sarà, in conseguenza, un tutto. Se l'uno è uno, esso non avrà né principio, né mezzo, né fine; esso sarà senza figura; esso non sarà in alcun luogo (X 137c-138b). Se l'uno è uno, esso non si muove né modificandosi né spostandosi; e neppure sta fermo; se l'uno è uno, esso non è identico né a se stesso né ad altri; e neppure diverso da se stesso o da altro; se l'uno è uno, esso non è simile né dissimile, né rispetto a se stesso né rispetto ad altro; se l'uno è uno, esso non è uguale né disuguale, né a se stesso né ad altro; e neppure più grande o più piccolo (XI 138b-140d). Se l'uno è uno, esso non può essere più vecchio né più giovane né coetaneo di se stesso o di altro. Esso non partecipa perciò del tempo e non potendosi dire che esso "è" o "sarà" o "era", di esso non si potrà dare né nome né ragione, né sarà possibile averne opinione o scienza: conclusione del tutto negativa (XII 140d-142a). Seconda ipotesi: "se l'uno è". Se l'uno è, esso partecipa dell'essere ed è pertanto un tutto ed ha parti (l'uno e ciò che è): dualità all'infinito dell'"uno che è". Da questa dualità può essere dedotta tutta la serie numerica (XIII 142b-144a). Se l'uno è, esso è molteplice, non solo rispetto alle cose che ne partecipano, ma anche rispetto a se stesso (XIV 144b-c). Se l'uno è, esso è uno e molti, tutto e parti, limitato, finito; esso avrà pertanto principio, mezzo e fine; avrà anche figura; sarà sia in se stesso che in altro da sé; si muoverà e starà fermo, sarà identico e diverso, sia rispetto a se stesso, sia rispetto ad altro (XV 144e-146d). Oltre che identico e diverso, esso sarà anche simile e dissimile sia rispetto a se stesso sia rispetto alle altre cose (XVI 146d-148a). Esso sarà inoltre in contatto e distacco da sé e da altro (XVII 148a-149d). Esso, ancora, sarà eguale e disuguale, sia rispetto a se stesso sia rispetto alle altre cose (XVIII 149d-151e). Esso, infine, parteciperà del tempo e sarà più vecchio, più giovane e coetaneo, sia rispetto a se stesso sia rispetto ad altro (XIX 151e-153b). Continua la dimostrazione di questo punto. Conclusione del tutto positiva: se l'uno è, di esso si potrà dare nome e ragione e sarà possibile averne opinione e scienza (XX 153b-155e). Terza ipotesi: se "l'uno è e non è". Analisi del problema del cambiamento e del divenire: natura dell'"istante" (XXI 155e-157b). Quarta ipotesi: "se l'uno è, cosa ne consegue per le altre cose?". Se le altre cose partecipano dell'uno che è (della seconda ipotesi), esse parteciperanno anche di tutte le altre determinazioni che nella seconda ipotesi si sono viste spettare all'uno (XXII 157b-159a). Quinta ipotesi: "se l'uno è, cosa ne consegue per le altre cose?". Se le altre cose non partecipano dell'uno che è (della seconda ipotesi), esse non parteciperanno neppure di tutte le altre determinazioni che nella seconda ipotesi si sono viste spettare all'uno (XXIII 159a-160b). Sesta ipotesi: "se l'uno non è". In questo

caso il non essere è solo relativo (non è qualcosa) ed esso quindi non esclude una molteplicità di partecipazioni. Esso è dissimile rispetto alle altre cose, ma simile a se stesso; esso è disuguale rispetto alle altre cose, ma uguale a se stesso; partecipa dell'essere, del movimento, della stasi e del divenire (XXIV 160b-163b). Settima ipotesi: "se l'uno non è". In questo caso il non essere è assoluto, e allora esso non avrà alcuna determinazione; su di esso non sarà possibile alcun discorso né se ne potrà avere opinione o scienza (XXV 163b-164b). Ottava ipotesi: "se l'uno non è, cosa ne consegue per le altre cose?". Se le altre cose non partecipano dell'uno, la cui realtà è negata, ad esse spetteranno solo apparentemente tutte quelle determinazioni che spettano all'uno, che è. Contraddittorietà della molteplicità pura (XXVI 164b-165d). Nona ipotesi: "se l'uno non è, cosa ne consegue per le altre cose?". Se le altre cose partecipano dell'uno, la cui realtà è negata, la conclusione è radicalmente negativa. Conclusione generale: sia che l'uno sia, sia che non sia, esso stesso e gli altri rispetto a se stessi e reciprocamente tra loro, sono tutto e non lo sono (XXVII 165d-166c).

[126a] I. Al nostro arrivo ad Atene da casa nostra, Clazomene, c'imbattemmo sulla piazza del mercato in Adimanto e Glaucone. E Adimanto, presami la mano: - Salve, Cefalo, disse, se hai bisogno di qualche cosa qui che rientri nelle nostre possibilità, dillo. - Anzi, dissi io, sono qui proprio per questo, per rivolgervi una preghiera. - Pronuncia pure questa preghiera, disse. Ed io dissi: - Che nome aveva vostro fratello per parte di [b] madre? Non me lo ricordo, infatti. Non era che un bambino, quando venni qui per la prima volta da Clazomene; e da allora è passato ormai molto tempo. Il nome del padre, mi pare, era Pirilampe. - Precisamente, disse. - E il suo? - Antifonte. Ma che cosa vuoi sapere in particolare? - Costoro qui presenti, dissi io, sono miei concittadini, dei veri e propri filosofi, e hanno sentito dire che questo Antifonte ha avuto numerosi incontri con un certo Pitodoro, [c] un compagno di Zenone, e conosce a memoria, per averli uditi spesso da Pitodoro, i discorsi che una volta si scambiarono Socrate, Zenone e Parmenide. - Ma non è difficile, disse, perché quando era ragazzo si era impegnato a fondo ad impararli; mentre ora sulle orme del nonno, suo omonimo, passa la maggior parte del tempo ad occuparsi d'ippica. Ma se occorre, andiamo da lui. Infatti se n'è appena andato di qui a casa, ma abita qui vicino, a Melite. Scambiate queste parole, c'incamminammo e trovammo [127a] Antifonte a casa, mentre stava affidando a un fabbro un morso da aggiustare. Appena se ne fu liberato, i fratelli gli dissero lo scopo della nostra visita ed egli mi riconobbe fin dal tempo del mio primo soggiorno e mi fece una buona accoglienza. E quando lo pregammo di riferirci quei discorsi, dapprima fu riluttante - perché diceva che era un'impresa non piccola - ma poi ne fece un'esposizione completa. Disse dunque Antifonte che Pitodoro aveva raccontato che una volta alle Grandi Panatenee erano arrivati Zenone e Parmenide. Parmenide era già molto vecchio e assai canuto, ma bello [b] e nobile d'aspetto, all'incirca sui sessantacinque anni. Zenone invece era allora vicino ai quaranta, di notevole statura e gradevole a vedersi, e si diceva che fosse stato l'amante di Parmenide. Raccontava che erano alloggiati da Pitodoro, fuori delle mura, nel Ceramico, e lì appunto erano giunti anche [c] Socrate e numerosi altri con lui, desiderosi di sentir leggere gli scritti di Zenone, che allora infatti per la prima volta erano portati qui da loro. Socrate era allora molto giovane. Fu lo stesso Zenone a darne loro lettura, mentre Parmenide si trovava fuori. E rimaneva ancora ben poco da leggere dei [d] discorsi, quando egli stesso, raccontava Pitodoro, sopraggiunse da fuori e con lui Parmenide e Aristotele, quello che divenne uno dei Trenta, e riuscirono ancora ad ascoltare poche parole degli scritti, ma non certo lui, che anzi già in precedenza ne aveva sentita la lettura da Zenone.

II. Socrate, dunque, dopo aver ascoltato, pregò che fosse nuovamente letta la prima ipotesi del primo argomento e, dopo che fu riletta, disse: - Che intendi dire con questo, Zenone? [e] Che se gli enti sono molti, essi devono essere simili e dissimili, ma questo è appunto impossibile, perché né i dissimili possono essere simili né i simili dissimili? Non è questo che intendi dire? - Questo, rispose Zenone. - Se dunque è impossibile che i dissimili siano simili e i simili dissimili, è anche impossibile che gli enti siano molti? Infatti se fossero molti, subirebbero ciò che è impossibile. E' forse questo che vogliono le tue argomentazioni, nient'altro che sostenere, contro tutto ciò che si dice comunemente, che i molti non sono? Ed è proprio di questo che tu credi che ciascuno dei tuoi argomenti sia una prova, al punto da ritenere anche che quante siano le argomentazioni che hai scritto, altrettante siano le prove da te fornite che i molti non sono? E' questo che [128a] intendi dire o sono io che non capisco correttamente? - No, anzi, rispose Zenone, hai afferrato perfettamente l'intento dell'intero mio scritto. - Capisco, Parmenide, disse Socrate, che Zenone qui vuole esser legato da affinità non solo alla tua amicizia per il resto, ma anche al tuo scritto. In certo modo, infatti, egli ha scritto la stessa cosa che hai scritto tu, ma con una modificazione tenta di farci credere che sta dicendo qualcosa di diverso. Tu affermi, infatti, nel tuo poema che il tutto è uno e ne fornisci prove ottime ed eccellenti. Egli invece afferma [b] dal canto suo che i molti non sono e fornisce anch'egli prove numerosissime e amplissime. Ora, che uno affermi l'unità e l'altro invece neghi la molteplicità e che ciascuno dei due parli in modo da produrre l'apparenza di non dire nulla di identico, mentre praticamente dite le stesse cose, mi dà l'impressione che i vostri discorsi siano pronunciati per passare sopra noi altri. - Sì, Socrate, rispose Zenone. Ma tu allora non ti sei reso completamente conto della vera natura del mio scritto. Eppure, come le cagne della Laconia, tu sei bravo a inseguire [c] la pista delle cose dette. Ma è questo che ti sfugge in primo luogo: che il mio scritto non ha assolutamente la presunzione di essere scritto con l'intento che tu dici, in modo da occultarlo agli uomini, come se fosse così portata a termine una grande impresa. Anzi tu parli di qualcosa di accidentale, mentre questi miei scritti sono in verità un ausilio al discorso di Parmenide contro coloro che cercano di porlo in commedia mostrando che, se l'uno è, il discorso viene a subire [d] molte conseguenze ridicole e contrarie ad esso. Questo mio scritto muove appunto obiezioni contro quelli che affermano la molteplicità e li ricambia della stessa moneta e ancor più, perché vuole mostrare questo: che la loro ipotesi, se i molti sono, verrebbe a subire conseguenze ancora più ridicole dell'ipotesi che l'uno è, se la si svolge in maniera adeguata. E' per tale amore di vittoria che io lo scrissi quand'ero ancora giovane e

un tale me ne sottrasse la stesura scritta, sicché non mi fu neppure concesso di decidere se dovesse essere dato alla [e] luce oppure no. In questo, dunque, ti sbagli, Socrate, nel credere che esso sia stato scritto non dal desiderio di vittoria di un giovane, ma dall'ambizione di un uomo più anziano; poiché, per il resto, come ho appunto detto, non l'hai presentato male.

III. - Lo ammetto, disse Socrate, e ritengo che stia come dici tu. Ma dimmi questo: non credi che esista in sé e per sé [129a] una certa idea di somiglianza e, a sua volta, contraria a questa un'altra, che è il dissimile, e che di queste, che sono due, partecipiamo io e tu e le altre cose che chiamiamo appunto "molti"? E che le cose che partecipano della somiglianza per opera di essa diventano simili e nella misura esatta in cui ne partecipano e quelle che invece partecipano della dissomiglianza dissimili, mentre quelle che partecipano di entrambe diventano l'uno e l'altro? E se anche tutte le cose partecipano di entrambe, che sono contrarie, e per il fatto di partecipare di entrambe, sono simili e dissimili a se stesse, che c'è da meravigliarsi? Infatti se uno riuscisse a [b] dimostrare che i simili in sé diventano dissimili o i dissimili simili, si avrebbe un prodigio, credo; ma se dimostra che le cose che partecipano di entrambe risultano affette da entrambe, non mi pare affatto assurdo, Zenone, e neppure se dimostra che tutte le cose sono uno in quanto partecipano dell'uno e che queste stesse cose sono molte in quanto partecipano, d'altro canto, della molteplicità. Se invece dimostrerà che ciò che è uno, questo stesso in sé è molti e, viceversa, i molti uno, di questo allora mi stupirò. E analogamente per tutto il [c] resto: se uno mostrasse che i generi e le idee stesse subiscono in se stesse queste affezioni contrarie, varrebbe la pena di meravigliarsi; ma se di me dimostrerà che sono uno e molti, che ci sarà da meravigliarsi, se egli, quando voglia mostrare che sono molti, dirà che altro è il mio lato destro e altro il mio lato sinistro, altra la mia parte anteriore e altra la mia posteriore e allo stesso modo l'alto e il basso - partecipo infatti della molteplicità, credo - e quando invece voglia mostrare che sono uno, dirà che di noi che siamo sette uomini io [d] sono uno, in quanto partecipo anche dell'uno; sicché egli dimostra che entrambe le asserzioni sono vere. Se dunque a proposito di cose del genere, pietre e legni e cose simili uno tenta di dimostrare che lo stesso oggetto è uno e molti, diremo che egli dimostra che qualcosa è molti e uno, ma non che l'uno è molti né i molti uno, né dice nulla di stupefacente, anzi cose che tutti possiamo ammettere. Se uno invece, a proposito delle cose che dicevo poco fa, in primo luogo divide le idee in sé e per sé separandole l'una dall'altra, come per esempio somiglianza e dissomiglianza, molteplicità e unità, quiete e moto e tutte le altre di questo genere, e poi mostri [e] che tra loro

stesse queste idee hanno la possibilità di mescolarsi e separarsi, allora sarei straordinariamente lieto, Zenone, disse. Ritengo che questi argomenti tu li abbia trattati con grande vigore; tuttavia, come dico, sarei molto più lieto a questo punto, se qualcuno fosse in grado di mostrare che questa stessa difficoltà è implicata, in modi svariati, nelle idee stesse, cioè negli oggetti che si colgono col ragionamento, [130a] così come voi avete mostrato che lo è negli oggetti che vediamo.

IV. Pitodoro raccontava che, mentre Socrate diceva queste cose, egli credeva che ad ogni parola Parmenide e Zenone si sarebbero seccati; essi invece gli prestavano grande attenzione e spesso scambiandosi occhiate reciproche sorridevano come ammirati di Socrate. E ciò appunto, non appena egli ebbe finito, fu espresso da Parmenide: - Socrate, disse, quanto sei degno di ammirazione per lo slancio che metti nella [b] discussione. Ma dimmi: sei stato tu a dividere nel modo che dici, separando da una parte certe idee in sé e dall'altra invece le cose che ne partecipano? E ti pare che sia qualcosa la somiglianza in sé separatamente dalla somiglianza che abbiamo noi, e così l'uno e i molti e tutto quanto hai udito poco fa da Zenone? - A me almeno sì, rispose Socrate. - Ed anche cose di questo genere, disse Parmenide, come per esempio una certa idea in sé e per sé del giusto e del bello e del buono e di ogni altra di questo genere? - Sì, rispose. - E un'idea di uomo, separatamente da noi e da tutti [c] quelli quali noi siamo, una certa idea in sé di uomo o di fuoco o anche di acqua? - Su queste, Parmenide, rispose, mi sono trovato spesso in difficoltà, se occorra dire come per le altre oppure diversamente. - Ed anche a proposito di queste qui, Socrate, che potrebbero sembrare ridicole, come capello e fango e sporcizia o altro di assai spregiato e da poco, ti trovi in difficoltà se sia necessario o meno affermare che anche di ciascuna di queste [d] cose esista separatamente un'idea, che sia da parte sua altra rispetto alle cose che noi afferriamo con le mani? - Niente affatto, rispose Socrate, anzi queste cose che appunto vediamo, tali anche sono: credere che esista una qualche idea di esse, temo che sarebbe troppo assurdo. Già altre volte tuttavia mi ha turbato il pensiero che non sia lo stesso a proposito di tutte le cose; quando poi mi soffermo su questo punto, ne scappo via di corsa, per timore di precipitare in un abisso di sciocchezze e perdermi. Allora mi dirigo là, verso quegli oggetti che poco fa dicevamo che hanno idee e trascorro il tempo occupandomi di essi. - Infatti sei ancora giovane, Socrate, disse Parmenide, e [e] la filosofia non ti ha ancora preso come un giorno, a mio avviso, ti prenderà, quando non disprezzerai nessuna di tali cose; ora invece a causa della tua età hai ancora riguardo per le opinioni degli uomini.

V. Ma dimmi questo: tu sei del parere, come dici, che esistano certe idee, di cui queste altre cose qui partecipandone posseggono le denominazioni? Per esempio, partecipando di somiglianza, diventano simili, di grandezza grandi, di bellezza [131a] e di giustizia belle e giuste? - Certo, rispose Socrate. - Ora, ciascun oggetto che partecipa partecipa dell'intera idea o di una parte? O sarebbe possibile qualche altro modo di partecipare al di fuori di questi? - E come potrebbe?, disse. - Ti pare dunque che l'intera idea, che è una, sia in ciascuno dei molti oggetti o come? - E che cosa l'impedisce, Parmenide?, rispose Socrate. - Allora, pur essendo una e identica, sarà al tempo stesso [b] insita nella sua interezza in molti oggetti che sono separati e così essa stessa verrà ad essere separata da se stessa. - No, rispose, se come il giorno, che è uno e identico, è al tempo stesso in molti luoghi, senza per questo essere separato da se stesso, se è appunto così che anche ciascuna delle idee viene ad essere al tempo stesso una e identica in tutti gli oggetti. - Un modo piacevole il tuo, Socrate, disse, di far sì che un'unica identica cosa sia contemporaneamente in molti luoghi; come se, dopo aver ricoperto con un velo molti uomini, dicessi che uno e intero è su molti. O non è una cosa del genere che ritieni di dire? - Forse, rispose. [c] - Il velo allora sarà intero su ciascuno o una parte di esso su uno e un'altra su un altro? - Una parte. - Allora, Socrate, disse, sono divisibili in parti le idee stesse e gli oggetti che ne partecipano parteciperanno di una parte di esse e in ciascun oggetto sarà non più intera, ma una parte di ciascuna. - Così pare, almeno. - Consentirai dunque a dire, Socrate, che l'idea unitaria si divide per noi veramente in parti e sarà ancora una? - In nessun modo, rispose. - Guarda, infatti, disse: se dividerai in parti la grandezza in sé e ciascuno dei molti oggetti grandi sarà grande in virtù [d] di una parte di grandezza più piccola della grandezza in sé, non apparirà un'assurdità? - Certo, rispose. - E allora? Ciascun oggetto che abbia ricevuto una piccola parte dell'uguale sarà in possesso di qualcosa che, pur essendo minore dell'uguale in sé, renderà l'oggetto che lo possieda uguale a qualcos'altro? - E' impossibile. - Anzi, poniamo che uno di noi abbia una parte del piccolo: di questa stessa parte il piccolo sarà maggiore, in quanto essa è una sua parte, e così il piccolo in sé sarà maggiore, mentre ciò a cui sia aggiunta la parte sottratta sarà minore, non maggiore di prima. [e] - Ma questo non può essere, disse. - E in che modo allora, Socrate, disse, secondo te le altre cose parteciperanno delle idee, se non possono partecipare né per parti né per intero? - Per Zeus, no, disse, non mi pare affatto agevole definire questo punto in qualche modo. - E di fronte a quest'altro punto, allora, qual è il tuo atteggiamento? - Quale? - Io sono del parere che tu creda all'esistenza di ciascuna [132a] idea unitaria perché parti da questo: quando ti sembra che molte cose siano grandi, forse ti pare che esista un'unica

identica idea se volgi lo sguardo su tutte quelle cose e da ciò ritieni che il grande sia uno. - E' vero ciò che dici, rispose. - Ma il grande in sé e le altre cose grandi, se analogamente con l'anima volgi lo sguardo su tutte, non ti appariranno forse, a loro volta, un qualcosa di unitario, un grande in virtù del quale tutte queste cose appaiono grandi? - Sembra. - Farà allora apparizione un'altra idea di grandezza, nata accanto alla grandezza in sé e alle cose che partecipano di essa; e sopra tutte queste un'altra ancora, in virtù della quale [b] tutte queste saranno grandi. E così ciascuna delle idee non sarà più una per te, ma illimitata molteplicità

VI. - A meno che, Parmenide, disse Socrate, ciascuna di queste idee non sia un pensiero e ad essa non sia appropriato ingenerarsi in nessun altro luogo che nelle anime, perché in questo modo ciascuna sarebbe una e non subirebbe più quanto si diceva poco fa. - E allora?, disse. Ciascuno dei pensieri è uno, ma è pensiero di nulla? - Ma è impossibile, rispose. - E allora di qualcosa? - Sì. - Di qualcosa che è o che non è? [c] - Che è. - Non è forse qualcosa di unitario, che quel pensiero pensa come presente su tutte quelle cose e che è una certa forma unica - Sì. - E non sarà poi un'idea questo che è pensato come uno e che è sempre identico su tutte? - Anche questo sembra necessario. - E allora, continuò Parmenide, in base a quella necessità per la quale dici che le altre cose partecipano delle idee, non sei del parere che o ciascuna cosa consiste di pensieri e tutte pensano oppure esse, pur essendo pensieri, sono prive di pensiero? - Ma neppure questo è ragionevole, rispose; anzi a me pare, Parmenide, che la cosa stia proprio in questo modo: queste [d] idee stanno fisse nella natura come modelli, mentre le altre cose assomigliano ad esse e ne sono copie e questa partecipazione delle altre cose alle idee non è altro che l'esser foggiate come immagini di esse. - Allora, disse, se qualcuna assomiglia all'idea, è possibile che quell'idea non sia simile all'oggetto foggiato come immagine, nella misura in cui questo ne risulti una copia simile? O esiste qualche espediente per cui il simile non sia simile al simile? - Non esiste. - Non è forse grandemente necessario che il simile e il suo simile partecipino di un'unica identica cosa? [e] - E' necessario. - E ciò di cui i simili partecipando sono simili non sarà appunto l'idea in sé? - Certamente. - Allora non è possibile che qualcosa sia simile all'idea, né che l'idea lo sia ad altro; altrimenti accanto all'idea farà sempre la propria apparizione un'altra idea e se questa sarà simile a qualcosa, un'altra ancora e non cesserà mai di sorgere [133a] sempre una nuova idea, se l'idea viene ad essere simile a qualcosa che partecipa di essa. - E' verissimo quello che dici. - Dunque non è per somiglianza che le altre cose partecipano delle idee e bisogna invece cercare qualcos'altro per cui partecipano. - Sembra. -

Tu vedi, dunque, Socrate, quant'è grande la difficoltà se le si definisce come idee esistenti in sé e per sé? - E come! - Sappi bene tuttavia, proseguì, che per così dire tu non tocchi ancora con mano quanto sia grande la difficoltà, se [b] distinguendo ciascuno degli enti potrai sempre un'idea unica. - In che modo?, chiese. - Molte altre sono le difficoltà, disse, ma la massima è questa. Se qualcuno dicesse che, se le idee sono tali quali noi diciamo che esse debbano essere, ad esse non spetterebbe neppure di essere conosciute, a chi afferma questo nessuno potrebbe dimostrare che si sbaglia, a meno che l'obiettore non si trovi ad essere esperto di molte cose e non privo di doti naturali e consenta poi a seguire chi effettua la dimostrazione attraverso un'ampia elaborazione a partire, da lontano; altrimenti non si lascerebbe affatto persuadere chi pretende che le [c] idee siano inconoscibili. - Perché mai, Parmenide?, chiese Socrate. - Perché io credo, Socrate, che sia tu sia ogni altro che ponga l'esistenza in sé e per sé di una qualche sostanza di ciascun oggetto, ammetterebbe in primo luogo che nessuna di esse è in noi. - Infatti, come potrebbe ancora essere in sé e per sé? , disse Socrate. - Dici bene, continuò. Dunque anche tutte le idee che sono quelle che sono le une in rapporto alle altre hanno la loro sostanza in rapporto a se stesse, ma non in rapporto a [d] quelle copie simili, o come le si voglia porre, che sono presso di noi e delle quali noi partecipando diamo la denominazione a ciascuna. Queste cose invece che sono presso di noi e sono omonime di quelle sono, a loro volta, in rapporto a se stesse, ma non in rapporto alle idee e si riferiscono a se stesse, non a quelle, quante sono denominate a loro volta in questo modo. - Come dici?, chiese Socrate. - Per esempio, disse Parmenide, se uno di noi è padrone o schiavo di qualcuno, non è certamente del padrone in sé, di ciò che è realmente padrone, che è schiavo, né è dello schiavo [e] in sé, di ciò che è realmente schiavo, che il padrone è padrone, anzi essendo un uomo è padrone o schiavo di un uomo. La padronanza in sé, invece, è ciò che è della schiavitù in sé e analogamente la schiavitù in sé è schiavitù della padronanza in sé; ma le cose che sono in noi non hanno la loro possibilità in rapporto a quelle né quelle in rapporto a noi, bensì, come dico, quelle sono quello che sono di se stesse e in rapporto a se stesse, e le cose presso di noi analogamente [134a] in rapporto a se stesse. O non comprendi ciò che dico? - Certo che comprendo, rispose Socrate.

VII. - Allora anche la scienza in sé, disse, ciò che è realmente scienza, sarà scienza della verità in sé, di ciò che è realmente verità? - Certo. - A sua volta, ciascuna delle scienze, che è realmente, sarà scienza di ciascuno degli enti che è realmente. O no? - Sì. - Invece la scienza che è presso di noi sarà scienza della verità che è presso di noi

ei; a sua volta, a ciascuna scienza presso di noi non succederà di essere scienza di ciascuna delle [b] cose che sono presso di noi? - Necessariamente. - Ma le idee in sé, come tu ammetti, noi non le possediamo né è possibile che siano presso di noi. - No, infatti. - Allora è dall'idea in sé della scienza, direi, che i generi in sé sono conosciuti, ciò che ciascuno è realmente? - Sì. - E tale idea noi non la possediamo. - No, infatti. - Allora, da noi almeno non è conosciuta nessuna delle idee, dal momento che non partecipiamo della scienza in sé. - Pare di no. - Sono dunque inconoscibili a noi il bello in sé, ciò che è realmente bello, e il bene e tutti gli oggetti che noi appunto [c] assumiamo come idee esistenti in sé. - C'è il rischio che sia così. - Guarda allora questo punto ancora più terribile di quello. - Quale? - Tu potresti dire, credo, che se esiste un genere in sé della scienza, esso è molto più esatto della scienza che è presso di noi, e analogamente per la bellezza e per tutto il resto. - Sì. - Ma se c'è qualcos'altro che partecipa della scienza in sé, non diresti che non è nessuno più di un dio a possedere la scienza più esatta? - Necessariamente. - Sarà in grado allora il dio, che possiede la scienza in sé, [d] di conoscere le cose che sono presso di noi? - Perché no? - Perché, rispose Parmenide, noi abbiamo ammesso, Socrate, che né quelle idee hanno la possibilità che hanno in rapporto alle cose che sono presso di noi, né le cose presso di noi in rapporto a quelle, ma le une e le altre soltanto in rapporto a se stesse. - Lo abbiamo ammesso, infatti. - Dunque, se presso il dio sono questa padronanza più esatta e questa scienza più esatta, né la padronanza degli dèi potrà mai padroneggiare noi, né la loro scienza potrà mai [e] conoscere noi né altro che sia presso di noi; ma allo stesso modo e noi non dominiamo loro col dominio che è presso di noi né conosciamo nulla del divino con la nostra scienza e quelli, a loro volta, per la stessa ragione, né sono nostri padroni né conoscono le cose umane, pur essendo dèi. - Ma sta' attento che il tuo discorso non sia troppo sconcertante, disse, se si arriverà a privare il dio del sapere. - Eppure, Socrate, disse Parmenide, sono queste le difficoltà e altre ancora assai numerose oltre a queste che le idee [135a] necessariamente comportano, se effettivamente esistono tali idee degli enti e se si definirà ciascuna idea come qualcosa in sé. Tanto che chi ascolta si trova in difficoltà e obietta che queste idee non esistono o, se proprio esistono, è del tutto necessario che esse siano inconoscibili alla natura umana e dicendo questo, dà l'impressione di dire qualcosa e, come dicevamo poco fa, è straordinariamente difficile da persuadere. Solo un uomo fornito di ottime doti naturali sarà in grado di comprendere che di ciascun oggetto c'è un genere e una sostanza in sé e per sé, ma sarà solo un uomo ancor più meraviglioso [b] che potrà trovare e insegnare a un altro tutte queste cose dopo un'adeguata disamina. - Te lo concedo, Parmenide, disse Socrate; infatti tu parli proprio secondo

il mio intendimento. - Tuttavia, Socrate, disse Parmenide, se qualcuno avendo notate tutte le difficoltà di poco fa e altre simili, non consentirà che ci siano idee degli enti e non distinguerà una determinata idea per ciascun oggetto singolo, non avrà neppure un punto a cui indirizzare il suo pensiero, in quanto non concede che ci sia un'idea sempre identica di ciascuno degli [c] enti, e in tal modo distruggerà completamente il potere della dialettica. Ma di una cosa del genere mi pare che tu ti sia reso fin troppo conto. - E' vero ciò che dici, disse.

VIII. - Che farai allora a proposito della filosofia? Dove ti volgerai, se queste cose restano ignorate? - Non mi pare proprio di scorgerlo, almeno per il momento. - Il fatto è che troppo presto, Socrate, disse, prima di esserti allenato, tu ti accingi a definire un bello e un giusto e un buono e ciascuna singola idea. Ci ho riflettuto anche l'altro [d] ieri sentendoti discutere qui col nostro Aristotele. E' bello e divino, sappilo bene, l'impeto con cui ti lanci verso i ragionamenti; ma finché sei ancora giovane, trascina piuttosto te stesso ad allenarti per mezzo di quell'esercizio che pare inutile ed è chiamato dai più una vuota chiacchiera. Altrimenti la verità ti sfuggerà. - E qual è il modo, Parmenide, di fare questo allenamento?, chiese. - Quello che hai sentito da Zenone, disse. Ad eccezione di questo, di cui mi sono compiaciuto nel sentirtelo dire a lui, [e] cioè che non consentivi che l'indagine vagasse nelle cose visibili e si limitasse ad esse, anzi doveva vertere su quegli oggetti che si possono cogliere soprattutto col ragionamento e possono essere considerati idee. - Infatti, disse, mi pare che per questa via non sia affatto difficile mostrare che gli enti sono simili e dissimili e subiscono qualsiasi altra affezione. - Ed hai ragione, disse. Ma oltre a ciò bisogna anche fare questo: non solo, dopo aver posto che una singola cosa è, esaminare le conseguenze derivanti dall'ipotesi, ma porre anche [136a] come ipotesi che questa stessa cosa non sia, se vuoi esercitarti meglio. - In che senso dici?, chiese. - Per esempio, disse, se vuoi, a proposito di questa ipotesi posta da Zenone, se i molti sono, esaminare che cosa ne deve conseguire sia per i molti stessi in relazione a se stessi e in relazione all'uno, sia per l'uno in relazione a se stesso e in relazione ai molti. E viceversa, se i molti non sono, esaminare nuovamente che cosa ne conseguirà sia per l'uno sia per i molti, tanto in relazione a se stessi quanto gli uni rispetto agli [b] altri. E ancora, se si pone come ipotesi che la somiglianza è o non è, che cosa conseguirà in riferimento all'una o all'altra ipotesi sia per gli stessi oggetti posti come ipotesi, sia per gli altri e tanto in relazione a se stessi quanto gli uni rispetto agli altri. E identico è il discorso a proposito del dissimile e del movimento e della quiete e della generazione e della corruzione e a proposito

dell'essere e del non essere stessi. In una parola, a proposito di qualsiasi oggetto di cui tu ponga ogni volta per ipotesi che è e che non è o che subisce qualsiasi altra affezione, bisogna esaminare le conseguenze sia in relazione all'oggetto stesso, sia in relazione a ciascuno singolarmente [c] degli altri oggetti, qualunque tu scelga, e analogamente sia in relazione a più oggetti sia in relazione a tutti quanti insieme; e inversamente esaminare questi altri oggetti tanto in relazione a se stessi quanto in relazione a qualsiasi altro oggetto tu scelga ogni volta, sia che dell'oggetto posto come ipotesi tu abbia posto che è, sia che tu abbia posto che non è, se vuoi discernere la verità con piena padronanza grazie ad un perfetto allenamento. - Tu parli di un esercizio eccezionale, Parmenide, disse, ed io non comprendo molto. Ma perché non me lo esponi tu stesso ponendo come ipotesi qualcosa, in modo che io possa capire meglio? - Un lavoro enorme, Socrate, disse, tu imponi a un uomo [d] della mia età. - Ma perché allora, Zenone, disse Socrate, non ce ne fai tu un'esposizione? E Zenone, continuava a raccontare, ridendo disse: - Pregghiamone Parmenide stesso, Socrate, perché temo che non sia impresa da poco ciò che egli dice. O non vedi che lavoro enorme imponi? Se fossimo più numerosi, non varrebbe la pena pregarlo, perché è inopportuno parlare di argomenti simili davanti a molti, soprattutto per un uomo della sua età. I più, infatti, ignorano che, senza questo procedere peregrinando [e] attraverso tutte le vie, è impossibile, imbattendosi nella verità, averne intendimento. Io ti prego dunque, Parmenide, insieme a Socrate, per poterti riascoltare anch'io dopo tanto tempo.

IX. Pitodoro raccontava, riferì Antifonte, che dopo queste parole di Zenone, lui stesso e Aristotele e gli altri avevano pregato Parmenide di dare una dimostrazione di quanto diceva e di non fare altrimenti. E Parmenide aveva detto: -E' necessario obbedire. Eppure mi pare di trovarmi nella situazione del cavallo di Ibico, al quale, esperto di gare e ormai vecchio [137a] e sul punto di gareggiare aggiogato al carro e trepidante per la sua esperienza di ciò che lo attendeva, egli paragonava se stesso, dicendo che anch'egli suo malgrado, pur essendo così vecchio, era costretto ad andare incontro all'amore. Al ricordo pare anche a me di avere una gran paura su come occorra attraversare a nuoto alla mia età un tale e così ampio mare di discorsi. Tuttavia devo farvi questo favore, dal momento anche che, come dice Zenone, siamo tra noi. Da quale punto [b] cominceremo dunque e quale ipotesi porremo per prima? O, dato che si è del parere di giocare questo gioco laborioso, volete che io cominci da me stesso e dalla mia stessa ipotesi, ponendo come ipotesi a proposito dell'uno stesso, tanto che sia quanto che non sia uno, per esaminare quali debbano esserne le

conseguenze? - Certo, rispose Zenone. - Chi mi risponderà allora?, disse. Non sarà forse il più giovane? Infatti sarà quello che s'impiccerà meno del resto e più che mai dirà in risposta ciò che crede; e al tempo stesso la sua risposta sarà per me una pausa di riposo. - Eccomi pronto a te per questo, Parmenide, disse Aristotele. [c] E' a me infatti che ti riferisci quando dici "il più giovane". Interroga dunque ed io risponderò.

X. - Va bene, disse. Se è uno, non è forse vero che l'uno non potrà essere molti? - E come potrebbe, infatti? - Allora non deve esserci parte di esso né esso deve essere un intero. - E perché? - La parte è parte di un intero, mi pare. - Sì. - E l'intero? Non è forse intero ciò da cui non manchi nessuna parte? - Certo. - In entrambi i casi allora, sia essendo intero, sia avendo parti, l'uno consisterebbe di parti. - Necessariamente. - In entrambi i casi allora l'uno sarebbe in tal [d] modo molti e non uno. - E' vero. - E invece esso deve essere non molti, ma uno. - Sì, lo deve. - Dunque non sarà un intero né avrà parti, se l'uno sarà uno. - No, infatti. - Se dunque non ha alcuna parte, non può avere né principio né fine né mezzo, perché queste sarebbero ormai parti di esso. - Esattamente. - Ora, fine e principio sono limiti di ciascun oggetto. - Come no? - Dunque l'uno è illimitato, se non ha né principio né fine. - E' illimitato. - Ed è anche senza figura allora, perché non partecipa né del circolare né del [e] rettilineo. - In che senso? - Circolare è ciò i cui estremi siano ovunque equidistanti dal centro, mi pare. - Sì. - E rettilineo è ciò in cui il mezzo sia frapposto tra i due estremi. - E' così. - Dunque l'uno avrebbe parti e sarebbe molti, se partecipasse della figura, tanto di quella rettilinea quanto di quella circolare. - Certo. - Allora non è né rettilineo né circolare, [138a] dal momento che non ha affatto parti. - Esattamente. - E certamente, essendo tale, non può essere in alcun luogo, perché non può essere né in altro né in se stesso. - E come? - Se fosse in altro, sarebbe compreso circolarmente da ciò in cui fosse incluso e avrebbe molti contatti con esso in molti punti; ma con ciò che è uno ed è privo di parti e non partecipa di figura circolare è impossibile che ci siano circolarmente contatti in molti punti. - E' impossibile. - Ma se fosse in se stesso, non ci sarebbe altro a comprenderlo che se stesso, se fosse appunto anche in se stesso, perché è impossibile [b] che qualcosa sia in qualcosa che non lo comprenda. - Infatti, è impossibile. - Dunque altro sarebbe ciò che comprende e altro ciò che è compreso, dato che lo stesso oggetto nella sua interezza non farà e subirà contemporaneamente entrambe le cose. E in questo modo l'uno sarebbe non più uno, ma due. - Non può essere, infatti. - Dunque, non essendo né in se stesso né in altro, l'uno non è in nessun luogo. - Non è.

XI. - Guarda allora se, essendo tale la sua condizione, è possibile

che esso stia fermo o si muova. - E perché no? Perché se si muovesse, o si sposterebbe o si altererebbe. Sono questi, infatti, gli unici movimenti. - Sì. - Ma alterandosi [c] rispetto a se stesso, l'uno non potrebbe più essere uno, credo. - Non potrebbe. - Dunque non si muove, nel senso almeno di alterarsi. - Pare di no. - Allora per lo spostarsi? - Forse. - Certo, se l'uno si spostasse, o ruoterebbe circolarmente nello stesso luogo o scambierebbe un posto con un altro. - Necessariamente. - Se ruotasse circolarmente dovrebbe necessariamente poggiare su un centro e avere le proprie altre parti che si muovono intorno al centro, ma ciò a cui non spettano né centro né parti, con quale espediente potrà mai [d] essere traslato circolarmente sul centro? - Con nessuno. - Ma scambiando posto, viene ad essere in momenti diversi in luoghi diversi e in questo modo si muove? - Se appunto si muove. - Ma è apparso impossibile che esso sia in qualche modo in qualche cosa? - Sì. - Allora è ancor più impossibile che venga ad esserci? - Non intendo come. - Se una cosa viene ad essere in qualche cosa, non è necessario che essa non sia ancora in questa, dal momento che ci sta ancora venendo ad essere, né sia ancora completamente fuori di questa, se appunto sta già venendo ad esserci? - E' necessario. - Se dunque qualche altra cosa subirà questo, soltanto una cosa che abbia parti potrà subirlo. Infatti una parte di essa sarebbe [e] ormai in quella, mentre un'altra ne sarebbe contemporaneamente fuori. Invece ciò che non ha parti non potrà in alcun modo, credo, essere contemporaneamente tutt'intero né dentro né fuori di qualcosa. - E' vero. - Ma ciò che non ha parti né si trova ad essere un intero, non è ancor più impossibile che venga ad essere in qualche luogo, dal momento che non viene ad esserci né parte per parte né per intero? - Pare. - Allora non scambia posto né andando in qualche luogo e venendo ad essere in qualcosa, né ruotando nello stesso luogo [139a] né alterandosi. - Sembra di no. - Dunque, rispetto ad ogni tipo di movimento l'uno è immobile. - E' immobile. - Ma certamente noi diciamo anche impossibile che esso sia in qualcosa. - Lo diciamo, infatti. - Dunque non è neppure mai nello stesso luogo. - Perché? - Perché sarebbe ormai in quello stesso luogo in cui è. - Certo. - Ma né in se stesso né in altro era possibile che esso fosse. - No, infatti. - L'uno dunque non è mai nello stesso luogo. - Sembra di no. - Ma ciò [b] che non è mai nello stesso luogo non è in quiete né sta fermo. - Non è possibile, infatti. - L'uno allora, a quanto sembra, né sta fermo né si muove. - Pare di no, almeno. - E neppure sarà identico né ad altro né a se stesso; e neppure d'altra parte potrà essere diverso né da se stesso né da altro. - In che senso? - Essendo in qualche modo diverso da se stesso, sarebbe diverso dall'uno e non sarebbe uno. - E' vero. - Ed essendo identico ad altro sarebbe quest'altro, ma non sarebbe più se stesso, sicché neppure così sarebbe ciò [c] che appunto

è, ossia uno, ma diverso dall'uno. - No, infatti. - Dunque non sarà identico ad altro o diverso da se stesso. - No, infatti. - Ma non sarà diverso da altro, finché sia uno, perché non all'uno compete di essere diverso da qualcosa, ma soltanto a ciò che è diverso da altro e a nient'altro. - Esattamente. - Dunque, in quanto è uno, non sarà diverso, O tu lo credi? - No certo, - Ma se non lo è per questo, non lo sarà neppure per se stesso e se non lo è per se stesso, non lo sarà neppure esso stesso. Ma non essendo esso stesso diverso in nessun modo, non sarà diverso da nulla. - Esattamente. E neppure sarà identico a se stesso. - Come no? - La natura [d] dell'uno non è certo quella anche dell'identico. - E perché? Perché quando una cosa diventa identica a qualcos'altro, non diventa una. - Perché mai? - Diventata identica ai molti, diventa necessariamente molti e non uno. - E' vero. - Ma se l'uno e l'identico non differissero in nulla, quando qualcosa diventasse identico, diventerebbe sempre uno e quando diventasse uno, diventerebbe identico. - Certo. - Dunque se l'uno [e] sarà identico a se stesso, non sarà uno con se stesso e così, pur essendo uno, non sarà uno. Ma questo è certamente impossibile. Dunque è anche impossibile per l'uno o essere diverso da altro o essere identico a se stesso. - E' impossibile. - E così l'uno non può essere diverso o identico né rispetto a se stesso né rispetto ad altro. - Infatti, non può. - E non sarà neppure simile a qualcosa e neppure dissimile, né rispetto a se stesso, né rispetto ad altro. - E perché? - Perché simile è ciò che in qualche modo risulta affetto dall'identico. - Sì. - Ma è apparso chiaro che l'identico è per sua natura separato dall'uno. - E' apparso chiaro, infatti. - Ma se [140a] l'uno risulta affetto da qualcosa di separato dall'essere uno, risulterà affetto dall'essere più che uno; ma questo è impossibile. - Sì. - Dunque non è in alcun modo possibile che l'uno risulti affetto dall'essere identico, né ad altro né a se stesso. - Pare di no. - Allora non è neppure possibile che esso sia simile né ad altro né a se stesso. - Sembra di no. - E l'uno non risulta neppure affetto dall'essere diverso, perché anche così risulterebbe affetto dall'essere più che uno. - Più che uno, infatti. - E ciò che risulta affetto dall'essere diverso o da se stesso o da altro, sarà dissimile o da se stesso o da altro, se ciò che risulta affetto dall'essere identico è appunto simile.[b] - Esattamente. - L'uno invece, a quanto sembra, non risultando affetto in alcun modo dal diverso, non è in alcun modo dissimile né da se stesso né da altro. - No, infatti. - Dunque né simile né dissimile né rispetto ad altro né rispetto a se stesso può essere l'uno. - Pare di no. - Ed essendo tale, non sarà né uguale né disuguale né rispetto a se stesso né rispetto ad altro. - In che senso? - Se è uguale, sarà delle stesse misure di ciò a cui sia uguale. - Sì. - Se invece è in qualche modo maggiore o minore, almeno alle [c] grandezze a cui sia commensurabile, avrà più unità di misura rispetto alle minori e meno

rispetto alle maggiori. - Sì. - Invece rispetto a quelle a cui non sia commensurabile, sarà di unità di misura più piccole in un caso e più grandi nell'altro. - Come no? - Ed è impossibile che ciò che non partecipa dell'identico abbia le stesse misure o qualsiasi altra proprietà identica? - E' impossibile. - Allora non avendo le stesse misure, non può essere uguale né a se stesso né ad altro. - Pare di no, almeno. - Ma se ha più o meno misure, avrà tante parti quante sono le misure; e così ancora una volta non sarà più uno, ma tanti quante sono appunto le misure. - Esattamente.[d] - Se invece fosse di un'unica misura, sarebbe uguale alla misura; ma questo è apparso impossibile, cioè che esso sia uguale a qualcosa. - E' apparso, infatti. - Dunque, poiché non partecipa né di una misura né di molte né di poche, né partecipa assolutamente dell'identico, non sarà mai uguale, a quanto sembra, né a se stesso né ad altro; né d'altra parte sarà maggiore o minore né di se stesso né di altro. - Proprio così.

XII. - E allora? Che l'uno sia più vecchio o più giovane o [e] coetaneo di qualcosa, pare possibile?- E perché no? - Perché se ha la stessa età o di se stesso o di altro, parteciperà, credo, di uguaglianza di tempo e di somiglianza, di cui dicevamo che non appartengono all'uno, né la somiglianza né l'uguaglianza. - Lo dicevamo, infatti. - Ed anche che non partecipa di dissomiglianza e di disuguaglianza, anche questo dicevamo. - Certo. - Come potrà dunque, se è tale, essere più [141a] vecchio o più giovane o coetaneo di qualcosa? - In nessun modo. - L'uno allora non può essere né più giovane né più vecchio né coetaneo né di se stesso né di altro. - Pare di no. - Ma se è tale, l'uno non potrà neppure assolutamente essere in un tempo? O non è necessario che, se qualcosa è in un tempo, diventi sempre più vecchio di se stesso? - E' necessario. - E ciò che è più vecchio è sempre più vecchio [b] di un più giovane? - Come no? - Allora ciò che diventa più vecchio di se stesso, diventa contemporaneamente anche più giovane di se stesso, se deve appunto avere qualcosa di cui diventare più vecchio. - Come dici? - Così: nulla ha bisogno di diventare differente da altro che sia già differente, anzi di ciò che è già differente lo è già, di ciò che lo è diventato lo è diventato, di ciò che verrà ad esserlo verrà ad esserlo, mentre di ciò che sta diventando differente è necessario non che sia diventato né che stia per diventare né sia già differente, ma che stia diventando differente e non sia altrimenti. - E ' necessario. [c] - Ma 'il più vecchio' è appunto una differenza rispetto a 'più giovane' e a niente altro. - Lo è, infatti. - Dunque ciò che diventa più vecchio di se stesso, è necessario che diventi anche contemporaneamente più giovane di se stesso. - Sembra. - Ma è anche necessario che lo diventi per un tempo né maggiore né minore di se stesso, anzi che lo diventi e lo sia e lo sia diventato e stia per

diventarlo per un tempo uguale a se stesso. - Anche questo è necessario. - A quanto sembra allora, è necessario che tutte le cose almeno che sono in un tempo e partecipano di tale proprietà, abbiano ciascuna di esse [d] la stessa età di se stesse e diventino contemporaneamente ciascuna più vecchia e più giovane di se stessa. - C'è il rischio. - Ma all'uno, dicevamo, non appartiene nessuna di tali affezioni. - Non appartiene, infatti. - Dunque esso né partecipa del tempo né è in qualche tempo. - No certo, stando almeno a quanto implica il ragionamento. - E allora? Le espressioni 'era' e 'è diventato' e 'diventava' non pare che significhino una partecipazione al tempo ormai passato? - Proprio così. - E 'sarà', 'diventerà', 'sarà [e] diventato' non significano una partecipazione al tempo futuro? - Sì. - E le espressioni 'è' e 'diviene' non significano forse una al tempo ora presente? - Certo. - Se dunque l'uno non partecipa in nessun modo di nessun tempo, esso non è mai divenuto né diveniva né era mai, né ora è divenuto né diviene né è, né in seguito diventerà né sarà diventato né sarà. - E' verissimo. - Ed è possibile che qualcosa partecipi dell'essere in un modo diverso da qualcuno di questi?. - Non è possibile. - In nessun modo allora l'uno partecipa dell'essere. - Sembra di no. - In nessun modo allora l'uno è. - Pare di no. - Dunque non è neppure tale da essere uno, perché sarebbe già essente e partecipe di essere. A quanto sembra, invece, l'uno né è uno né è, se bisogna dar credito a questo ragionamento. - C'è il rischio. - Ma ciò che non è, rispetto a questo non essere può esserci qualcosa che sia o in riferimento [142a] ad esso o di esso? - E come? - Rispetto ad esso allora non c'è nome né discorso né una scienza né sensazione né opinione. - Pare di no. - Dunque non è denominato né enunciato né opinato né conosciuto, né qualcuno tra gli esseri ne ha sensazione. - Sembra di no. - Ma è davvero possibile che a proposito dell'uno le cose stiano così? - A me almeno pare di no.

XIII. - Vuoi allora che torniamo nuovamente da capo [b] all'ipotesi, per vedere se nel ritornarci sopra ci appaia qualche risultato diverso? - Certo che voglio. - Dunque, se l'uno è, noi diciamo, le conseguenze relative ad esso, quali che siano, noi dobbiamo ammetterle. Non è così? - Sì. - Guarda allora da principio. Se l'uno è, è possibile che esso sia, ma non partecipi di essere? - Non è possibile. - Dunque anche l'essere dell'uno sarà, ma senza essere identico all'uno, perché altrimenti esso non sarebbe l'essere dell'uno, né quello, cioè l'uno, parteciperebbe di esso, anzi sarebbe analogo dire [c] 'l'uno è' e 'l'uno uno'. Ora invece non è questa l'ipotesi, cioè se l'uno è uno quali debbano esserne le conseguenze, ma se l'uno è. Non è così? - Certo. - Dunque in quanto l'espressione 'è' significa qualcos'altro dall'uno? - Necessariamente. Quando allora si dice riassuntivamente che l'uno è,

questa espressione vuol forse significare altro se non che l'uno partecipa di essere? - Proprio così. - Diciamo allora di nuovo, se l'uno è, che cosa ne conseguirà. Osserva se non è necessario che questa ipotesi significhi che l'uno è tale da avere parti. - Come? - Così: se l'espressione 'è' si dice dell'uno che è [d] e l'espressione 'uno' dell'essere che è uno e l'essere e l'uno non sono la stessa cosa, ma appartengono a quella stessa cosa che abbiamo posto come ipotesi, ossia all'uno che è, non è forse necessario che quest'uno che è sia l'intero e che l'uno e l'essere diventino sue parti? - E' necessario. - E ciascuna di queste due parti la chiameremo soltanto parte o la parte deve essere chiamata parte dell'intero? - Dell'intero. - Dunque ciò che è uno è un intero e ha parti. - Certo. - E allora? Ciascuna di queste due parti dell'uno che è, ossia l'uno e l'essere,[e] manca forse all'altra, o l'uno della parte essere o l'essere della parte uno? - Non sarebbe possibile. - Di nuovo allora anche ciascuna delle due parti possiede l'uno e l'essere ed anche la parte minima viene ad essere costituita a sua volta di due parti e così sempre per la stessa ragione, qualsiasi parte ne risulti possiede sempre queste due parti: infatti l'uno possiede sempre l'essere e l'essere l'uno, sicché è necessario che, venendo sempre ad essere due, non sia mai uno. - Proprio così.[143a] - E così l'uno che è sarà di illimitata molteplicità? Sembra. - Avanti allora, anche per questa via ancora. - Per quale? - Noi diciamo che l'uno partecipa di essere e perciò è? - Sì. - Ed è per questo che l'uno che è ci è apparso molti. -E così. - E allora? L'uno in sé, che diciamo appunto partecipe di essere, se col pensiero lo cogliamo da solo in sé e per sé, senza questo di cui lo diciamo partecipe, ci apparirà forse soltanto uno o anche molti quest'uno in sé? - Uno, io credo [b] almeno. - Vediamo allora: è necessario che l'uno in sé e il suo essere siano qualcosa di diverso, se l'uno non è appunto essere, ma in quanto uno partecipa di essere. - E' necessario. - Dunque, se altro è l'essere e altro invece l'uno, non in quanto uno l'uno è diverso dall'essere né in quanto essere l'essere è altro dall'uno, ma sono diversi l'uno dall'altro in quanto diversi e altri. -Certo. - Sicché il diverso non è identico né all'uno né all'essere. - Come potrebbe, infatti? - E allora? Se tra essi scegliamo, se vuoi, l'essere e il diverso [c] o l'essere e l'uno o l'uno e il diverso, in ciascuna scelta non scegliamo forse una determinata coppia che è corretto chiamare 'entrambi'? - Come? - Così: è possibile dire 'essere'? - E' possibile, - E poi dire 'uno'? - Anche questo. - E non si è forse detto l'uno e l'altro di loro due? - Sì. -Ma quando dico 'essere' e 'uno', non li dico forse entrambi? Certo. - Dunque anche se dico 'essere' e 'diverso' o 'diverso' e 'uno', anche così in ciascun caso non li dico in ogni modo entrambi? - Sì. - E questi che sono designati correttamente [d] come entrambi, è forse possibile che siano entrambi, ma non due? - Non è possibile. - E a proposito di essi che sono due c'è un espediente per far sì che

ciascuno di essi non sia uno? - Non ce n'è nessuno. - Ciascuno di questi due, dunque, poiché a ciascun insieme succede di essere due, sarà anche uno. - Pare. - Ma se ciascuno di essi è uno, aggiunto uno qualsiasi di essi ad una coppia qualsiasi, il tutto non viene ad essere tre? - Sì. - E tre non è dispari e due pari? - Come no? - E allora? Se c'è il due, non è necessario che ci sia anche il due volte e se c'è il tre anche il tre volte, dato che al due [e] appartiene il due volte uno e al tre il tre volte uno? - E' necessario. - Ma se c'è il due e il due volte, non è necessario che ci sia il due volte due? E se c'è il tre e il tre volte, non è necessario che ci sia a sua volta il tre volte tre? - Come no? - E se c'è il tre e c'è il due volte, e il due e il tre volte, non è necessario che ci siano il due volte tre e il tre volte due? - E' molto necessario. - Dunque ci saranno multipli pari di pari e multipli dispari di dispari e multipli dispari di pari e multipli [144a] pari di dispari. - E' così. - E se le cose stanno così, credi che rimanga qualche numero, che non sia necessariamente? - In nessun modo. - Dunque, se l'uno è, c'è necessariamente anche numero. - Necessariamente. - Ma se c'è numero, ci saranno i molti e una molteplicità illimitata di enti. O un numero di molteplicità illimitata non viene anche ad essere partecipe di essere? - Certo. - Dunque se la totalità del numero partecipa di essere, anche ciascuna parte del numero parteciperà di esso? - Sì.

XIV. - L'essere allora è distribuito su tutta la molteplicità [b] degli enti e non è sottratto a nessuno di essi, né al più piccolo né al più grande? O è addirittura assurdo il chiederlo? Come potrebbe infatti l'essere essere sottratto a qualcuno degli enti? - In nessun modo. -Esso è dunque spezzettato quanto più è possibile in enti che sono piccoli e grandi e di ogni ordine possibile e più di ogni altra cosa è suddiviso in parti e illimitate sono le parti dell'essere. - E' così. - Dunque [c] le sue parti sono le più numerose? - Le più numerose, certo. - E c'è qualcuna di esse che sia parte dell'essere, e tuttavia non sia nessuna parte? -E come potrebbe avvenire questo? - Anzi se essa appunto è, è necessario, credo, che, finché è, sia sempre una qualche parte; nessuna invece è impossibile. - E necessario. -Ad ogni parte dell'essere, allora, è aggiunto l'uno, dal momento che non manca né alla parte minore né alla maggiore né ad alcun altra parte. - E' così. - Ed essendo uno, è forse intero contemporaneamente in molti [d] luoghi? Considera questo. - Lo considero e vedo che è impossibile. - Allora diviso in parti, se non intero. Infatti in nessun altro modo che diviso in parti, mi pare, sarà presente contemporaneamente in tutte le parti dell'essere. - Sì. - E certamente ciò che è diviso in parti è assolutamente necessario che sia tante quante sono le sue parti. - E' necessario. - Allora non dicevamo il vero poco fa quando dicevamo che l'essere è distribuito nel maggior numero possibile di parti. Infatti esso è distribuito non in

parti più numerose di quelle dell'uno, anzi in parti uguali a quelle dell'uno, a quanto sembra. Infatti né [e] l'essere manca dell'uno né l'uno dell'essere, anzi essi si eguagliano perché sempre sono loro due in tutte le cose. - Pare proprio così. - L'uno stesso allora, spezzettato per opera dell'essere, è molti e di illimitata molteplicità. - Pare. - Dunque è molti non solo l'uno che è, ma è necessario che sia molti anche l'uno in sé, che viene distribuito ad opera dell'essere. - Proprio così.

XV. - E certamente, poiché le parti sono parti di un intero, sul piano dell'interezza l'uno sarà limitato. O non sono forse abbracciate dall'intero le parti? - Necessariamente. Ma ciò che abbraccia sarà certo un limite. - Come no? - Dunque [145a] l'uno che è è, mi pare, uno e molti, intero e parti, limitato e illimitato in molteplicità. - Pare. - E allora, dal momento che è limitato, non avrà anche estremità? - Necessariamente. - E se è intero, non avrà anche principio e mezzo e fine? O è possibile che qualcosa sia un intero senza queste tre proprietà? E se a qualcosa venga sottratta una qualsiasi di esse, consentirà ancora ad essere un intero? - Non consentirà. - A quanto sembra, allora, l'uno avrà principio e fine e mezzo. [b] - Li avrà, - Ma il mezzo è certamente equidistante dagli estremi, perché altrimenti non sarebbe mezzo. - No, infatti. - E l'uno, essendo tale, sarà partecipe, a quanto sembra, anche di una certa figura, o retta o circolare o mista di entrambe. - Ne sarà partecipe, infatti. - Ma essendo così, non sarà esso sia in se stesso sia in altro? - Come? - Ciascuna delle parti, mi pare, è nell'intero e nessuna è fuori dell'intero. - E' così. - E tutte le parti sono abbracciate dall'intero? - Sì. - E certamente l'uno è tutte le sue parti, [c] né più né meno che tutte. - Infatti. - Dunque l'uno è anche l'intero? - Come no? - Se dunque tutte le parti si trovano ad essere in un intero e l'uno è tutte le parti e l'intero stesso, e tutte le parti sono abbracciate dall'intero, l'uno sarà abbracciato dall'uno e già in questo modo l'uno stesso sarà in se stesso. - Pare. - D'altra parte, tuttavia, l'intero non è nelle parti, né in tutte né in qualcuna. Infatti se fosse in tutte, sarebbe necessariamente anche in una, perché se non fosse in [d] una qualunque, non potrebbe neppure più essere in tutte, credo. Ma se questa una è una tra tutte e l'intero non è in essa, come potrà ancora essere in tutte? - In nessun modo. Né è certamente in alcune parti, perché se l'intero fosse in alcune, il più sarebbe nel meno, il che è impossibile. - E' impossibile, infatti. - Ma se l'intero non è né in più parti né in una né in tutte, non è forse necessario che sia in qualche altra cosa o non sia più in nessun luogo? - E' necessario. - E non essendo in nessun luogo, non sarebbe affatto. Ma essendo [e] intero, dal momento che non è in se stesso, è necessario che sia in altro? - Certo. - L'uno, dunque, in quanto intero, è in altro; mentre in quanto si

trova ad essere tutte le sue parti, è in se stesso. E così l'uno è necessariamente in se stesso e in altro. - Necessariamente. - Ma se tale è la natura dell'uno, non è forse necessario che si muova e insieme stia fermo? - In che modo? - Se è appunto in se stesso, sta fermo, direi, perché se è in una cosa e da questa non si sposta, sarà in questa stessa cosa, cioè in se [146a] stesso. - Lo è, infatti. - Ma ciò che è sempre nella stessa cosa, è certamente necessario che stia sempre fermo. - Certo. - E ciò che è sempre in altro, non è viceversa necessario che non sia mai nella stessa cosa e, non essendo mai nella stessa cosa, non stia neppure fermo e, non stando fermo, si muova? - E' così. - Dunque è necessario che l' uno, essendo sempre in se stesso e in altro, sempre si muova e stia fermo. - Pare. - E certamente esso deve essere identico a se stesso e diverso da se stesso, e analogamente identico agli altri e [b] diverso da essi, se è appunto affetto dalle precedenti proprietà. - Come? - Ogni oggetto ha con ogni altro una relazione di questo tipo, mi pare: o è identico o è diverso; oppure, se non è né identico né diverso, sarà o parte dell'oggetto con cui è in tale relazione o come un intero in relazione a una parte. -Pare. - Ma l'uno in sé è forse parte di se stesso? - In nessun modo. E allora non può neppure essere come un intero in relazione a una parte di se stesso, essendo in tal caso una parte in relazione a se stesso. - Infatti, non sarebbe possibile. - Ma l'uno è forse diverso dall'uno? - No certo. - Allora non sarà [c] neppure diverso da se stesso. - No, certamente. - Dunque, se in relazione a se stesso non è né diverso né un intero né una parte, non è ormai necessario che esso sia identico a se stesso? - E' necessario. - E allora? Ciò che è in un luogo diverso da se stesso, pur essendo nello stesso luogo di se stesso, non è necessario che sia diverso da se stesso, se sarà appunto anche in un luogo diverso? - A me pare. - Tale appunto è parsa la situazione dell'uno, che è contemporaneamente in se stesso e in altro. - E' parsa tale, infatti. - A quanto sembra, allora, l'uno per questo aspetto sarà diverso da se stesso. - Sembra. [d] - E se qualcosa è diverso da qualcos'altro, non sarà diverso da ciò che è diverso? - Necessariamente.

XVI. - Dunque tutte le cose che non sono uno, sono tutte diverse dall'uno e l'uno è diverso da quelle che non sono uno? - Come no? - L'uno allora sarà diverso dagli altri. -Diverso. - Guarda allora: l'identico in sé e il diverso in sé non sono contrari tra loro? -Come no? - Consentirà dunque mai l'identico ad essere nel diverso o il diverso nell'identico? -Non lo consentirà. - Se dunque il diverso non sarà mai nell'identico, non c'è nessun ente nel quale il diverso sia per un tempo qualsiasi, perché se per un tempo qualsiasi fosse in qualcosa, per quel tempo il diverso sarebbe nell'identico.[e] Non è così? - E' così, - Ma poiché non è mai nell'identico, il diverso non sarà mai in qualcuno

degli enti. - E' vero. - Dunque il diverso non sarà insito né nelle cose che non sono uno né nell'uno. - No, infatti, - Non è per il diverso, allora, che l'uno può essere diverso dalle cose che non sono uno, né le cose che non sono uno diverse dall'uno. - No, infatti, - E neppure per se stesse possono essere diverse tra loro, dal momento che non partecipano del diverso. - Come potrebbero, infatti? - Ma se non sono diverse né per se stesse né per il [147a] diverso, non sfuggiranno ormai completamente alla diversità reciproca? - Sfuggiranno. - Ma le cose che non sono uno non partecipano neppure dell'uno; altrimenti non sarebbero non uno, ma in qualche modo uno. - E' vero. - Allora non saranno neppure numero le cose che non sono uno, perché neppure così assolutamente sarebbero non uno, avendo numero. - No, infatti. - Ma le cose che non sono uno sono forse parti dell'uno? O anche così le cose che non sono uno parteciperebbero dell'uno? - Parteciperebbero. - Se dunque in tutti i modi l'uno è uno, mentre le altre cose sono non uno, l'uno non sarà né parte delle cose che sono non uno, né un [b] intero con esse come parti; né d'altra parte le cose che non sono uno saranno parti dell'uno né interi con l'uno come parte. - No, infatti. - Ma abbiamo appunto detto che le cose che tra loro non sono né parti né interi né diverse, saranno identiche tra loro. - Lo abbiamo detto. - Dobbiamo allora dire che anche l'uno, dato che è in questo rapporto con le cose che non sono uno, è identico ad esse? - Dobbiamo dirlo. - A quanto sembra, allora, l'uno è diverso dagli altri e da se stesso e identico ad essi e a se stesso. - Così almeno rischia di apparire dal ragionamento. - E dunque anche simile e dissimile rispetto a se stesso e [c] rispetto agli altri? - Forse. - In quanto almeno è apparso diverso dagli altri, anche gli altri, credo, saranno diversi da esso. - Perché no? - Sarà dunque diverso dagli altri così come essi lo sono da lui, né più né meno? - E perché no? - Allora se né più né meno, in modo simile? - Sì. - In quanto dunque si trova nella condizione di essere diverso dagli altri e gli altri da lui allo stesso modo, per questo aspetto si troveranno ad essere identici l'uno agli altri e gli altri all'uno. - Come dici? - Così: ciascun nome non lo applichi a un determinato [d] oggetto? - Io sì. - E allora? Lo stesso nome puoi pronunciarlo più volte o una volta sola? - Io sì. - E se lo pronunci una volta sola, designi l'oggetto di cui è nome, mentre se lo pronunci più volte, non lo designi? Oppure se pronunci lo stesso nome sia una volta sola sia più volte, è assolutamente necessario che tu enunci anche sempre lo stesso oggetto? Come no? - E anche il diverso è un nome attribuito a un determinato oggetto? - Certo. - Allora, quando lo pronunci, sia una volta sola sia più volte, non lo applichi ad altro né nomini [e] qualcos'altro se non quell'oggetto di cui era ed è nome. Necessariamente. - Dunque quando diciamo che diversi sono gli altri dall'uno e diverso è l'uno dagli altri, pur pronunciando due volte

il termine 'diverso', tuttavia non lo applichiamo affatto ad un'altra natura, bensì sempre a quella di cui era ed è il nome. - Certo. - Poiché dunque l'uno è diverso dagli altri e gli altri lo sono dall'uno, per il fatto stesso di [148a] trovarsi affetti da questo diverso, l'uno risulterà affetto rispetto agli altri non da un'altra affezione, ma dalla stessa. Ma ciò che è affetto da un'affezione identica è simile, mi pare. Non è così? - Sì. - Poiché dunque l'uno si trova affetto dall'essere diverso rispetto agli altri, per questo stesso aspetto esso sarà tutto simile a tutti gli altri; infatti è tutto diverso da tutti gli altri. - Sembra.

XVII. - Ma il simile è certamente contrario al dissimile. Sì. - Dunque anche il diverso lo è all'identico. - Anch'esso. - Ma ci è anche apparso che l'uno è identico agli altri. - Ci è apparso, infatti. - Ma l'essere identico agli altri è l'affezione [b] contraria all'essere diverso dagli altri. - Certo. - E in quanto diverso almeno, l'uno ci è apparso simile. - Sì. - Allora, in quanto identico, sarà dissimile, in base all'affezione contraria a quella che lo fa simile. E non era il diverso che lo rendeva simile? - Sì. - Sarà allora l'identico a renderlo dissimile; altrimenti l'identico non sarà contrario al diverso. - Sembra. - L'uno, dunque, sarà simile e dissimile rispetto agli altri, [c] simile in quanto diverso e dissimile in quanto identico. - A quanto sembra, esso ha anche un rapporto del genere. - Ed ha anche questo. - Quale? - In quanto affetto dall'identico, non è affetto dall'essere differente; ma non essendo affetto dall'essere differente, non è dissimile; ma non essendo dissimile, è simile. In quanto invece è affetto dall'essere altro, è differente; ma essendo differente, è dissimile. - E' vero quello che dici. - L'uno allora, poiché è identico agli altri e poiché è diverso, in base a entrambi questi aspetti e in base a ciascuno dei due, sarà simile e dissimile rispetto agli altri. - Certo.[d] - E analogamente anche rispetto a se stesso, dal momento che è apparso diverso da se stesso e identico a se stesso, in base a entrambi questi aspetti e in base a ciascuno dei due, apparirà simile e dissimile? -Necessariamente. - E allora? A proposito dell'essere o del non essere l'uno in contatto con se stesso e con gli altri, esamina come stia la cosa. - Esamino. - L'uno stesso, mi pare, ci è apparso essere in se stesso in quanto intero. - Esattamente. - Ed anche negli altri? - Sì. - Allora, in quanto è negli altri, sarà in contatto con gli altri; mentre in quanto è in se stesso, gli sarà precluso [e] di essere in contatto con gli altri e sarà invece in contatto con se stesso, essendo in se stesso. - Pare. - E così l'uno sarà in contatto con se stesso e con gli altri. -Sarà in contatto. - E per quest'altra via? Tutto ciò che deve essere in contatto con qualcosa non deve forse essere adiacente all'oggetto con cui deve essere in contatto, occupando il posto immediatamente successivo a quello in cui sia situato l'oggetto del contatto? - Necessariamente. - Anche l'uno allora, se deve essere in

contatto con se stesso, deve situarsi immediatamente di seguito a se stesso, occupando il posto adiacente a quello in cui è esso stesso. - Deve farlo, infatti. - Ora, se fosse due, l'uno potrebbe fare questo e venire a trovarsi [149a] contemporaneamente in due posti; ma finché è uno, non lo consentirà? - No, infatti. - E' la stessa necessità dunque a vietare all'uno di essere due e di essere in contatto con se stesso. - E' la stessa. - Ma neppure con gli altri sarà in contatto. - E perché? - Perché, noi diciamo, ciò che deve essere in contatto, ma rimanendo distinto, deve essere adiacente all'oggetto con cui deve essere in contatto e nessun terzo oggetto deve essere in mezzo a loro. - E' vero. - Come minimo allora devono esserci due oggetti, se deve esserci contatto. - Sì, devono. - Ma se a questi due termini se ne aggiunge di seguito un terzo, essi saranno tre, mentre i contatti saranno due. - Sì. [b] - E così con l'aggiunta successiva di uno si aggiunge anche un contatto e ne consegue che i contatti sono sempre minori di uno rispetto alla somma dei numeri. Infatti di quanto i primi due eccedevano i contatti per il fatto che il loro numero era maggiore a quello dei contatti, di questa uguale quantità anche il successivo numero totale eccede il totale dei contatti, dato che ormai di lì in poi nel momento stesso in cui si fa un'aggiunta nel numero, si aggiunge anche un contatto ai [c] contatti. - Esattamente. - Per quanti siano dunque gli enti numericamente, i contatti sono sempre minori di uno rispetto ad essi. - E' vero. - Se invece c'è un solo ente e non c'è dualità, non può esserci contatto. - E come potrebbe? - Ma gli altri dall'uno, noi diciamo, né sono uno né partecipano di esso, se sono appunto altri. - No, infatti. - Negli altri allora non è insito numero, se in essi non c'è l'uno. - Come sarebbe possibile, infatti? - Dunque gli altri non sono né uno né due né nulla che abbia il nome di un altro numero. - No. - Solo l'uno, [d] allora, è uno e non può esserci dualità. - Pare di no. - E quindi non c'è contatto, se non c'è il due. - Non c'è. - Dunque né l'uno è in contatto con gli altri né gli altri lo sono con l'uno, dal momento che non c'è contatto. - No, infatti. E così, in base a tutte queste considerazioni, l'uno, sia con gli altri sia con se stesso, è in contatto e non è in contatto. - Sembra.

XVIII. - Ed è forse anche uguale e disuguale sia rispetto a se stesso, sia rispetto agli altri? - Come? - Se l'uno fosse maggiore o minore degli altri o, viceversa, gli altri fossero [e] maggiori o minori dell'uno, in quanto l'uno è uno e gli altri sono altri dall'uno, per queste loro sostanze almeno non potrebbero essere tra loro né maggiori né minori. Se invece oltre ad essere tali, avessero ciascuno l'uguaglianza, sarebbero uguali tra loro? E se invece gli uni possedessero grandezza e l'altro piccolezza, oppure l'uno grandezza e gli altri piccolezza, tra queste due idee sarebbe maggiore quella a cui si aggiungesse la grandezza e minore invece quella a cui si aggiungesse la piccolezza? -

Necessariamente. - Esistono dunque queste due idee, la grandezza e la piccolezza? Perché, se non ci fossero, non sarebbero contrarie l'una all'altra e non verrebbero a ingenerarsi negli enti. - Come potrebbero, infatti? - Se [150a] dunque nell'uno s'ingenera la piccolezza, essa sarà insita o nell'intero o in una parte di esso. - Necessariamente. - Ma che avverrebbe se s'ingenerasse nell'intero? Non sarebbe essa o ugualmente coestesa all'uno per tutta la sua interezza oppure circoscrivente l'uno? - Evidentemente. - Ma se fosse ugualmente coestesa, la piccolezza non sarebbe forse uguale ad esso, mentre, se lo circoscrivesse, non sarebbe maggiore? - Come no? - Ma è possibile che la piccolezza sia uguale a qualcosa o maggiore di qualcosa e svolga le funzioni di grandezza e di uguaglianza, ma non le proprie? - E' impossibile.[b] - Dunque la piccolezza non può essere nell'uno intero, ma se mai, in una parte. - Sì. - Né d'altronde in tutta la parte; altrimenti produrrà gli stessi effetti che in rapporto all'intero: cioè sarà uguale o maggiore della parte in cui venga ad essere insita di volta in volta. - Necessariamente. - Dunque la piccolezza non sarà mai insita in nessuno degli enti, dal momento che non s'ingenera né in una parte né in un intero; né ci sarà qualcosa di piccolo all'infuori della piccolezza in sé. - Sembra di no. - E neppure la grandezza sarà insita in esso, perché ci sarebbe qualcos'altro di maggiore oltre la grandezza in sé, ossia ciò in cui fosse insita la grandezza, e questo senza che [c] ci sia un piccolo rispetto al quale dovrebbe eccedere, se è appunto grande. Ma questo è impossibile, dal momento che la piccolezza non è insita in nessun luogo. -E' vero. - Anzi la grandezza in sé non di altro è maggiore che della piccolezza in sé, né la piccolezza di altro è minore che della grandezza in sé. - No, infatti. - Dunque né gli altri sono maggiori o minori dell'uno, dal momento che non posseggono né grandezza né piccolezza, né queste stesse due hanno la possibilità in rapporto all'uno di eccedere e di difettare, bensì soltanto [d] l'una in rapporto all'altra; né a sua volta l'uno può essere maggiore o minore di queste due o degli altri, dal momento che non possiede né grandezza né piccolezza. - Pare di no. - Se dunque l'uno non è né maggiore né minore degli altri, è necessario che esso né ecceda né difetti rispetto ad essi? - E' necessario. - E ciò che né eccede né difetta è assolutamente necessario che sia di ugual misura, ma essendo di ugual misura è necessario che sia uguale. - Come no? - E certamente anche l'uno in sé sarà in questa situazione rispetto a se stesso: [e] non avendo in sé né grandezza né piccolezza, non eccederà né difetterà rispetto a se stesso, ma essendo di ugual misura, sarà uguale a se stesso. - Certo. - Dunque l'uno sarà uguale a se stesso e agli altri. - Pare. - E certamente, essendo in se stesso, sarà anche dall'esterno intorno a se stesso e, in quanto circoscrivente, sarà maggiore di se stesso, in quanto invece [151a] circoscritto, minore; e in questo modo

l'uno in sé sarà maggiore e minore di se stesso. -Lo sarà, infatti. - Non è allora necessario anche questo: che non ci sia nulla al di fuori dell'uno e degli altri? - Come no? - Ma ciò che è in ogni caso deve sempre essere anche in qualche luogo. - Sì. - Dunque, ciò che è in qualcosa sarà in qualcosa di maggiore, essendo a sua volta minore? Perché in altro modo una cosa non può essere in un'altra. -No, infatti. - Ma poiché non c'è nient'altro al di fuori degli altri e dell'uno e poiché essi devono essere in qualcosa, non è ormai necessario che essi siano l'uno nell'altro, ossia gli altri nell'uno e l'uno negli altri, oppure che non siano in nessun luogo? - Pare. - Ora, in quanto l'uno è negli [b] altri, gli altri saranno maggiori dell'uno, dal momento che lo abbracciano, mentre l'uno sarà minore degli altri, dal momento che ne è abbracciato. Ma in quanto gli altri sono nell'uno, per la stessa ragione l'uno sarà maggiore degli altri, mentre gli altri saranno minori dell'uno. - Sembra. - L'uno, dunque, è uguale, maggiore e minore sia di se stesso, sia degli altri. - Pare. - E certamente, se è maggiore e minore e uguale, sarà di misure uguali e più numerose e meno numerose rispetto a se stesso e rispetto agli altri; e poiché di misure, [c] anche di parti. - Come no? - Ed essendo di misure uguali e più e meno numerose, anche numericamente sarà minore e maggiore di se stesso e degli altri e analogamente uguale a se stesso e agli altri. - Come? - Rispetto agli oggetti di cui è maggiore, avrà anche più misure e quante misure, anche parti; e allo stesso modo rispetto a quelli di cui è minore; e analogamente rispetto a quelli a cui è uguale. - E' così. - Dunque, essendo maggiore e minore e uguale, sarà di misure uguali e più numerose e meno numerose di se stesso e poiché [d] di misure, anche di parti? -Come no? - Allora essendo di parti uguali a se stesso, sarà quantitativamente uguale a se stesso, mentre essendo di parti più numerose, sarà più di se stesso ed essendo di parti meno numerose, minore numericamente di se stesso. - Pare. - E l'uno non si troverà in questa stessa situazione anche in rapporto agli altri? In quanto appare maggiore di essi, è necessario che sia anche numericamente più di essi; in quanto più piccolo invece, meno di essi e in quanto uguale di grandezza, uguale anche quantitativamente agli altri? - E' necessario. - E così ancora una volta, a quanto sembra, l'uno sarà numericamente uguale e più e [e] meno sia di se stesso, sia degli altri. - Lo sarà.

XIX. - L'uno allora partecipa anche del tempo ed è e diventa sia più giovane, sia più vecchio, tanto di se stesso quanto degli altri, e né più giovane né più vecchio né di se stesso né degli altri, se partecipa del tempo? - Come? - Gli appartiene di essere, mi pare, se è appunto uno. - Sì. - Ma l'essere' che cos'altro è se non partecipazione alla sostanza in congiunzione col tempo presente, così come l'era' è comunicazione [152a] con la sostanza in congiunzione col passato e il 'sarà', a sua

volta, in congiunzione col futuro? -Lo è, infatti. - Allora partecipa del tempo, se partecipa appunto anche dell'essere. - Certo. - E del tempo che procede? - Sì - Allora diventa sempre più vecchio di se stesso, se avanza appunto nel tempo. - Necessariamente. - E ci ricordiamo che il più vecchio diventa più vecchio di ciò che diventa più giovane? - Ce lo ricordiamo. - Poiché dunque l'uno diventa più vecchio di se stesso, diventerà più vecchio di se stesso che diventa più giovane? - Necessariamente. - In questo modo [b] diventa appunto più giovane e più vecchio di se stesso. - Sì. - E non è forse più vecchio quando lo stia diventando nel tempo dell'ora', intermedio tra l'era' e il 'sarà'? Infatti, nel suo procedere dal prima al dopo, non potrà saltare, credo, l'ora'. - No, infatti. - Ma non si arresta forse dal diventare più vecchio nel momento in cui incontri l'ora'e in quel momento non diventa, ma è già più vecchio? Infatti, se avanzasse [c] ancora, non sarebbe mai afferrato dall'ora', perché ciò che avanza è nella situazione di trovarsi a contatto con entrambi, l'ora' e il 'poi', in quanto dall'ora' si sta allontanando e al 'poi' invece si sta afferrando, divenendo nell'intervallo fra entrambi, il 'poi' e l'ora'. - E' vero. - Ma se è necessario che tutto ciò che diviene non possa passare a fianco dell'ora', una volta che ci sia sopra, si arresta sempre dal [d] divenire ed in quel momento è ciò che ad esso capita di star diventando. -Pare. - Anche l'uno allora, quando nel diventar più vecchio incontri l'ora', si arresta dal divenire ed è in quel momento più vecchio. - Certo. - Dunque di ciò di cui diventava più vecchio, di questo è anche più vecchio. Ma lo diveniva di se stesso? - Sì. - E il più vecchio è più vecchio di uno più giovane? - Lo è. - Dunque l'uno è anche più giovane di se stesso nel momento in cui, diventando più vecchio, incontri l'ora'. - Necessariamente. - Ma l'ora' si accompagna sempre all'uno per tutto il suo essere: infatti esso, [e] ogni volta che è, è sempre ora. - Come no? - Sempre, dunque, l'uno è e diviene più vecchio e più giovane di se stesso. - Sembra, - Ma lo è e lo diviene per più tempo di se stesso o per un tempo uguale? - Per un tempo uguale. - Ma se diviene o è per un tempo uguale, ha certamente la stessa età. - Come no? - Ma ciò che ha la stessa età non è né più vecchio né più giovane. - No, infatti. - Dunque l'uno che diviene ed è per un tempo uguale rispetto a se stesso, non è e non diviene né più giovane né più vecchio di se stesso. - Mi pare di no. - E degli altri? - Non so che dire. - Ma questo almeno puoi dirlo, che gli altri dall'uno, essendo appunto diversi [153a] e non diverso, sono più di uno, perché se fossero diverso, sarebbero uno, mentre essendo diversi sono più di uno e devono avere quantità. -Devono averla, infatti. - Ma essendo quantità, parteciperanno di un numero maggiore dell'uno. Come no? - E nell'ambito del numero diremo che vengono e sono venuti ad essere prima i maggiori o i minori? - I minori. - Primo allora sarà il minimo;

e questo è l'uno. Non è così? - Sì. - Dunque di tutto ciò che ha numero l'uno è venuto [b] ad essere per primo. Ma anche gli altri, se sono appunto altri e non altro, hanno tutti numero. - Ce l'hanno, infatti. - Ma essendo venuto ad essere per primo è venuto ad essere prima, credo, mentre gli altri sono venuti ad essere dopo e le cose che sono venute ad essere dopo sono più giovani di ciò che è venuto ad essere prima. E in questo modo gli altri saranno più giovani dell'uno, mentre l'uno sarà più vecchio degli altri. - Lo sarà, infatti.

XX. - E che ne è di questo? E' possibile che l'uno sia venuto ad essere contro la propria natura o è impossibile? - E' impossibile. - Ma l'uno è apparso in possesso di parti e, se di [c] parti, anche di principio, di fine e di mezzo. - Sì. - Ora, prima di tutto viene ad essere il principio, sia dell'uno stesso, sia di ciascuno degli altri, e dopo il principio vengono ad essere anche tutte le altre cose sino alla fine? - Come no? - E tutte queste altre cose noi diremo che sono parti dell'intero e dell'uno e che lo stesso uno è venuto ad essere uno e intero contemporaneamente alla fine. - Lo diremo. - Ma la fine, credo, viene ad essere per ultima e l'uno per sua natura viene ad essere contemporaneamente a questa, sicché, se è appunto [d] necessario che l'uno stesso non venga ad essere contro la propria natura, dal momento che è venuto ad essere contemporaneamente alla fine, sarà per sua natura che viene ad essere ultimo rispetto agli altri. - Pare. - Allora l'uno è più giovane degli altri, mentre gli altri sono più vecchi dell'uno. - Pare così anche a me. - E allora? Il principio o qualsiasi altra parte dell'uno o di qualsiasi altra cosa, se è appunto parte e non parti, non è necessario che sia uno, almeno essendo parte? - Necessariamente. - L'uno allora verrà ad essere contemporaneamente sia a ciò che viene ad essere primo, sia a ciò che viene ad essere secondo, e non manca a nessuna [e] delle altre parti che vengono ad essere via via, qualunque sia che venga ad aggiungersi a un'altra qualsiasi, finché dopo aver effettuato il percorso sino alla parte estrema, venga ad essere uno e intero, senza mancare né del mezzo né del primo né dell'estremo né di nessun'altra parte nella sua genesi. - E' vero. - L'uno dunque ha la stessa età di tutti gli altri, sicché, se l'uno in sé non si è generato contro natura, non può essersi generato né prima né dopo gli altri, ma contemporaneamente. E in base a questo ragionamento l'uno non sarà né più vecchio né più giovane degli altri, né gli altri [154a] lo saranno dell'uno; mentre in base al ragionamento precedente esso era più vecchio e più giovane e analogamente gli altri rispetto ad esso. - Certo. - Così dunque è ed è venuto a essere. Ma che dire a proposito del suo venire ad essere più vecchio e più giovane degli altri, e gli altri di lui, e del suo non venire ad essere né più giovane né più vecchio? Anche nel caso del venire ad essere le cose

stanno come in quello dell'essere oppure diversamente? - Non so dirlo. - Ma io [b] questo almeno so: che se una cosa è più vecchia di un'altra, non è più possibile che essa diventi ancora più vecchia della differenza iniziale di età, che aveva appena nata, né d'altra parte che la più giovane diventi ancora più giovane, perché uguali aggiunti a disuguali, di tempo o di qualsiasi altra grandezza, danno come risultato una differenza sempre uguale alla differenza iniziale. - Come no? - Dunque ciò che è non diventerà mai né più vecchio né più giovane di ciò che è, se la [c] differenza di età rimane sempre uguale, anzi uno è ed è diventato più vecchio e l'altro più giovane, ma non lo diventano. - E' vero. - Allora l'uno che è non diventa mai né più vecchio né più giovane degli altri che sono. - No, infatti. - Ma guarda se per questa via essi diventano più vecchi e più giovani. - Per quale? - Quella per cui l'uno è apparso più vecchio degli altri e gli altri dell'uno. - E allora? - Quando l'uno sia più vecchio degli altri, è venuto ad essere da più tempo degli altri, mi pare. - Sì. - Considera nuovamente: se ad [d] un tempo maggiore e a uno minore aggiungiamo un tempo uguale, il maggiore differirà dal minore di una frazione uguale o di una più piccola? - Di una più piccola. - Allora, quale che sia la differenza di età che l'uno inizialmente aveva in rapporto agli altri, tale differenza esso non l'avrà anche in seguito, ma acquistando un tempo uguale a quello acquistato dagli altri, avrà rispetto ad essi una differenza di età sempre minore di prima. O no? - Sì. - Dunque ciò che in rapporto a qualcosa differisce in età meno di prima, diventerà più [e] giovane di prima relativamente alle cose rispetto a cui prima era più vecchio? - Sì, più giovane. - Ma se esso diventa più giovane, quegli altri a loro volta non diventano in rapporto all'uno più vecchi di prima? - Certo. - Dunque ciò che è diventato più giovane diventa più vecchio rispetto a ciò che è diventato prima e che è più vecchio, ma non è mai più vecchio, bensì diventa sempre più vecchio di quello. Quello, infatti, procede in direzione dell'essere più giovane, mentre esso in quella dell'essere più vecchio. Il più vecchio, d'altra [155a] parte, diventa più giovane del più giovane analogamente. Infatti, procedendo entrambi in direzione contraria, diventano l'uno il contrario dell'altro, il più giovane più vecchio del più vecchio e il più vecchio più giovane del più giovane, ma non sono in grado di essere diventati tali, perché se lo fossero diventati, non lo diventerebbero più, ma lo sarebbero. Ora invece diventano più vecchi e più giovani reciprocamente: l'uno diventa più giovane degli altri, in quanto è apparso essere più vecchio e venuto ad essere prima, mentre gli altri diventano più vecchi dell'uno, in quanto sono venuti ad essere[b] dopo. In base allo stesso ragionamento tale è anche il rapporto degli altri con l'uno, dal momento che essi sono apparsi più vecchi dell'uno e venuti ad essere prima. - Pare che sia

tale, infatti. - Poiché dunque nessuna cosa diventa più vecchia né più giovane di un'altra, in quanto differiscono sempre tra loro di un numero uguale, né l'uno diventerà più vecchio o più giovane degli altri, né gli altri dell'uno. Ma poiché è necessario che differiscano di una frazione sempre diversa le cose che sono venute ad essere prima rispetto a quelle [c] venute dopo e quelle venute dopo rispetto a quelle venute prima, per questo è appunto necessario che diventino reciprocamente più vecchi e più giovani, sia gli altri dell'uno, sia l'uno degli altri? - Certo. - In base a tutte queste argomentazioni allora l'uno in sé è e diventa più vecchio e più giovane sia di se stesso, sia degli altri, e non è né diventa né più vecchio né più giovane né di sé né degli altri. - Perfettamente. - Ma poiché l'uno partecipa del tempo e del diventare più vecchio e più giovane, non è forse necessario che [d] partecipi del prima e del poi e dell'ora, se partecipa appunto del tempo? - E' necessario. - Dunque l'uno era, è e sarà e diveniva, diviene e diventerà. - Perché no? - E per esso e di esso può esserci qualcosa e c'era e c'è e ci sarà. - Certo. Dunque di esso può esserci scienza e opinione e sensazione, dato che anche ora noi stiamo compiendo nei suoi confronti tutte queste operazioni. - E' corretto ciò che dici. - E per esso c'è anche un nome e un discorso ed esso è denominato e enunciato. E tutte le cose di questo genere che si trovano a [e] concernere gli altri, esistono anche a proposito dell'uno. E' perfettamente proprio così.

XXI. - Diciamo ancora per la terza volta. Se l'uno è quale abbiamo esposto, non è forse necessario che esso, essendo uno e molti e né uno né molti e partecipando del tempo, in quanto è uno, in un certo momento partecipi dell'essere e in un altro momento, invece, in quanto non è, non partecipi dell'essere? -E' necessario. - Potrà dunque, nel momento stesso in cui partecipa, non partecipare e nel momento stesso in cui non partecipa, partecipare? - Non potrà. - Dunque in un certo tempo partecipa e in un altro non partecipa, perché soltanto in questo modo può partecipare e non partecipare della medesima cosa. - Esattamente. - Dunque c'è anche il tempo in cui viene ad assumere l'essere e quello in cui [156a] lo abbandona? O come sarà possibile che ora lo abbia e ora non lo abbia, se non c'è mai un momento in cui lo assuma e lo lasci? - In nessun modo sarà possibile. - E il venire ad assumere l'essere non lo chiami forse nascere? - Io sì. - E l'abbandonare l'essere non lo chiami forse perire? - Certo. L'uno allora, a quanto sembra, assumendo e lasciando l'essere, nasce e perisce. - Necessariamente. - Ma essendo uno e [b] molti e nascendo e perendo, quando diventa uno, non perisce forse il suo essere molti e quando diventa molti, non perisce forse il suo essere uno? - Certo. - Ma divenendo uno e molti, non è forse necessario che si disgreghino e si

aggreghi? - E' molto necessario. - E quando diventi dissimile e simile, che si assimili e si diversifichi? - Sì. - E quando diventi maggiore e minore e uguale, che si accresca e diminuisca e si eguagli? - E' così. - Ma quando, essendo in moto, si fermi e [c] quando, essendo fermo, si muti in direzione del movimento, bisogna certamente che esso non sia in nessun tempo. - E come? - Star fermo prima e successivamente muoversi e muoversi prima e successivamente fermarsi, queste cose sarà impossibile che esso le subisca senza mutare. - Come potrebbe, infatti? - Ma non c'è nessun tempo in cui sia possibile che qualcosa contemporaneamente né si muova né stia fermo. - Non c'è, infatti. - Ma neppure muta senza il mutare. - Non è verosimile. - E allora quando muta? Infatti non muta né quando sta fermo né quando si muove né quando è nel tempo - No, infatti. - Esiste allora questa cosa stupefacente, [d] nella quale esso sia nel momento in cui muta? - Quale cosa? - l'istante. L'istante infatti sembra significare qualcosa di questo genere: ciò a partire da cui muta passando nell'una o nell'altra di due condizioni. Infatti non muta a partire dallo star fermo quando ancora è fermo né muta a partire dal movimento quand'è ancora in movimento; anzi questa natura un po' stupefacente dell'istante si situa tra il movimento e la quiete, senza essere in alcun tempo, e procedendo dall'uno [e] in direzione dell'altro ciò che si muove muta passando nello star fermo e ciò che sta fermo passando nel muoversi. - C'è il rischio. - Anche l'uno allora, se appunto sta fermo e si muove, muterà passando nell'una o nell'altra condizione, perché solo così potrà fare l'una e l'altra cosa, ma mutando muta istantaneamente e quando muta, non può essere in alcun tempo e in quell'istante né si muoverà né starà fermo. - No, infatti. - E non è forse così anche per gli altri mutamenti? Quando dall'essere muta passando al perire o dal non essere al [157a] nascere, in quell'istante viene ad essere tra determinati movimenti e stati di quiete e allora né è né non è, né nasce né perisce? - Almeno sembra. - Stando allo stesso ragionamento, allora, anche nel passare da uno a molti e da molti a uno, non è né uno né molti, né si disgrega né si aggrega. Ed anche nel passare da simile a dissimile e da dissimile a simile, non è né [b] simile né dissimile, né si assimila né si diversifica. E così nel passare da piccolo a grande e a uguale e viceversa, non è né piccolo né grande né uguale, né si accresce né diminuisce né si eguaglia. - Sembra di no. - Tutte queste affezioni allora si troverà a subire l'uno, se è. - Come no?

XXII. - Ma non bisogna forse esaminare che cosa toccherà subire agli altri, se l'uno è? - Bisogna esaminarlo. - Diciamo allora che cosa devono subire gli altri dall'uno, se l'uno è? - Diciamolo. - Poiché sono appunto altri dall'uno, gli altri non sono l'uno, perché altrimenti non sarebbero altri dall'uno. - Esattamente. - Ma gli altri neppure sono

completamente [c] privi dell'uno, anzi in qualche modo ne partecipano. - In quale? - In questo, che gli altri dall'uno sono altri in quanto hanno parti, perché se non avessero parti, sarebbero perfettamente uno. - Esatto. - Ma parti, noi diciamo, sono parti di ciò che sia un intero. - Lo diciamo, infatti. - Ma l'intero è necessariamente un'unità consistente di una molteplicità e di esso saranno parti le parti. Infatti ciascuna delle parti deve essere parte non di una molteplicità, ma di un intero. - Come questo? - Se qualcosa fosse parte di una molteplicità, nella quale essa fosse inclusa, sarebbe certamente parte di se stessa, il [d] che è impossibile, e di ciascuna singolarmente delle altre, se è appunto parte di tutte. Infatti, se non è parte di una, lo sarà delle altre all'infuori di questa e così non sarà parte di ciascuna singolarmente, ma non essendolo parte di ciascuna, non lo sarà di nessuna delle molte. Ma non essendo di nessuna, è impossibile che sia qualcosa, parte o qualsiasi altra cosa, di tutte queste, di ciascuna delle quali è nulla. - Pare almeno. - La parte allora non è parte né della molteplicità né di una totalità, ma di una determinata idea unica e di una determinata unità che chiamiamo intero, che è venuto ad [e] essere una unità compiuta a partire da una totalità. E' di questo che la parte sarà parte. - Proprio così. - Se dunque gli altri hanno parti, parteciperanno sia dell'intero sia dell'uno. - Certo. - E' necessario allora che gli altri dall'uno siano un uno intero compiuto fornito di parti. -E' necessario. - E identico è il discorso anche per ciascuna parte, perché anche questa necessariamente partecipa dell'uno. Infatti, se ciascuna [158a] di esse è parte, il 'ciascuna' significa appunto che è una, distinta dalle altre ed esistente di per sé, se sarà appunto ciascuna. - Esattamente. - Ma parteciperà dell'uno evidentemente perché è altro dall'uno; altrimenti non parteciperebbe, ma sarebbe uno essa stessa. Ora essere uno è impossibile, mi pare, tranne che all'uno stesso. - E' impossibile.- Invece partecipare dell'uno è necessario sia per l'intero sia per la parte. Il primo infatti sarà un singolo intero, di cui sono parti le parti, mentre ciascuna parte che sia parte di un intero sarà una singola parte dell'intero. - E' così. - E non è in [b] quanto diverse dall'uno che parteciperanno dell'uno le cose che ne partecipano? - Come no? - Ma le cose diverse dall'uno saranno molte, mi pare, perché se le cose altre dall'uno non fossero né uno né più di uno, non sarebbero nulla. - No, infatti. - Ma poiché sono più di uno sia le cose che partecipano dell'uno che è parte, sia quelle che partecipano dell'uno che è intero, non è fin d'ora necessario che siano illimitatamente molteplici queste stesse cose che partecipano dell'uno? - Come? - Vediamo così la cosa. Nel momento in cui partecipano dell'uno, non ne partecipano forse in quanto non sono uno né partecipano dell'uno? - Evidentemente. - Dunque in quanto sono delle molteplicità, nelle quali l'uno non è incluso? [c] - Delle molteplicità,

certamente. - E allora? Se col pensiero volessimo sottrarre da tali molteplicità il minimo che ci sia possibile, non è necessario che anche questo minimo sottratto, se appunto non partecipa dell'uno, sia molteplicità e non uno? - E' necessario. - Procedendo sempre in questo modo nell'esaminare la natura in sé e per sé diversa dall'idea, quanto di essa vediamo ogni volta sarà illimitata molteplicità? - Proprio così. - E certamente quando ciascuna singola parte diventi parte, da quel momento ha un limite [d] rispetto alle altre parti vicendevolmente e rispetto all'intero e così l'intero rispetto alle parti. - Precisamente. - Agli altri dall'uno, allora, consegue che, in seguito alla loro comunanza con l'uno e con se stessi, viene a generarsi qualcosa di diverso, a quanto sembra, il quale procura loro appunto un limite reciproco; mentre la loro stessa natura procura ad essi, di per se stessi, illimitatezza. - Pare. - E così gli altri dall'uno, sia come interi sia parte per parte, sono illimitati e partecipano di limite. - Certo. - Sono dunque anche simili e dissimili, sia reciprocamente [e] sia rispetto a se stessi? - In che modo? - In quanto sono tutti illimitati secondo la loro propria natura, saranno dunque affetti dalla medesima proprietà. - Certo. - E in quanto partecipano tutti di limite, anche per questo saranno tutti affetti dalla medesima proprietà. - Come no? - Ma in quanto si trovano affetti dall'essere limitati e illimitati, sono affetti da queste proprietà che sono contrarie tra loro. - Sì.[159a] - Ma i contrari sono dissimili al massimo grado possibile. - Come no? - Stando allora a ciascuna delle due affezioni singolarmente essi saranno simili a se stessi e reciprocamente, mentre stando a entrambe insieme saranno sotto entrambi i rapporti contrarissimi e dissimilissimi. - C'è il rischio. - E così gli altri stessi saranno simili e dissimili, sia a se stessi sia reciprocamente. - E' così. - E non avremo più alcuna difficoltà a trovare che gli altri dall'uno sono identici e diversi tra loro, in movimento e in quiete e sono affetti da tutte le proprietà contrarie, dal momento che ci sono appunto apparsi affetti da esse. - E' esatto ciò che dici. [b]

XXIII. - E se lasciamo ormai stare queste cose come evidenti e riasaminiamo invece nuovamente se l'uno è, gli altri dall'uno si trovano forse soltanto in questa condizione o non anche in questa? - Certo. - Diciamo allora da capo: se l'uno è, da quali proprietà devono essere affetti gli altri dell'uno? - Diciamolo. - L'uno non è forse separato dagli altri e gli altri non sono forse separati dall'uno? - E perché? - Perché, mi pare, oltre ad essi non c'è una cosa diversa che sia altro dall'uno e altro dagli altri. Infatti si è detto tutto, quando si è [c] detto l'uno e gli altri. - Sì, tutto. - Dunque non c'è in più una cosa diversa da questi e nella quale l'uno e gli altri possano coesistere. - No, infatti. - Dunque non coesistono mai nella stessa cosa l'uno e gli altri. -

Sembra di no. - Allora sono separati? - Sì. - E neppure diciamo che abbia parti l'uno che è veramente uno. - Come potrebbe, infatti? - L'uno, dunque, non può essere intero negli altri né possono essere negli altri parti di esso, se è separato dagli altri e non ha parti. - Come potrebbe, infatti? - In nessun modo allora gli altri possono [d] partecipare dell'uno, né partecipando di qualche sua parte né partecipando della sua interezza. - Sembra di no. - In nessun modo allora gli altri sono uno, né hanno in se stessi niente di uno. - No, infatti. - Dunque gli altri non sono neppure molti. Infatti ciascuno di essi sarebbe una singola parte dell'intero, se essi fossero molti. Ora invece gli altri dall'uno non sono né uno né molti, né intero né parti, dal momento che in nessun modo partecipino di esso. - Esattamente. - E neppure due né tre sono gli altri stessi né il due o il tre sono insiti in essi, se sono appunto completamente privati [e] dell'uno. - E' così. - E neppure sono simili e dissimili rispetto all'uno gli altri stessi, né c'è in essi somiglianza e dissomiglianza. Infatti, se fossero essi stessi simili e dissimili o avessero in se stessi somiglianza e dissomiglianza, gli altri dall'uno avrebbero in se stessi, mi pare, due idee reciprocamente contrarie. - Pare. - Ma è impossibile, si è detto, che partecipino di due cose qualsiasi cose che non partecipano nemmeno di una. - E' impossibile. - Dunque gli altri non sono né simili né dissimili né le due cose insieme, perché se fossero simili o dissimili rispetto [160a] all'uno, parteciperebbero dell'una o dell'altra idea e, se fossero le due cose insieme, parteciperebbero delle due idee contrarie. Ma questo è apparso impossibile. - E' vero. - E allora non sono neppure identici né diversi, né in movimento né in quiete, né nascono né muoiono, né sono maggiori né minori né uguali, né sono affetti da nessun'altra di tali proprietà. Infatti, se tollerano di essere affetti da qualcosa del genere, essi parteciperanno anche dell'uno e del due e del tre e del dispari e del pari, di cui è apparso impossibile che essi partecipino, dal momento che sono totalmente e assolutamente [b] privi dell'uno. - E' verissimo. - Così dunque, se l'uno è, l'uno è tutto e non è neppure uno, allo stesso modo sia in rapporto a se stesso, sia in rapporto agli altri. - Perfettamente.

XXIV. - Bene. Ma se l'uno non è, non bisogna forse indagare dopo questo che cosa ne deve conseguire? - Bisogna indagarlo, infatti. - In che cosa può consistere questa ipotesi, se l'uno non è? Differisce forse in qualcosa da questa: se il non uno non è? - Certo che differisce. - Differisce soltanto o è anche totalmente il contrario dire 'se il non uno non è' [c] dal dire 'se l'uno non è'? - E' totalmente il contrario. - Ma se uno dicesse 'se la grandezza non è' o 'se la piccolezza non è' o qualche altra proposizione del genere, in ciascun caso non indicherebbe forse di star dicendo che ciò che non è, è qualcosa di diverso? - Certo. -

Anche ora dunque indica di star dicendo che ciò che non è, è qualcosa di diverso dagli altri, quando dice 'se l'uno non è', e sappiamo quel che vuol dire? - Lo sappiamo. - In primo luogo dunque parla di qualcosa di conoscibile e in secondo luogo di qualcosa di diverso dagli altri, quando dice 'uno', sia che gli aggiunga l'essere, sia che gli aggiunga il non essere. Infatti non si conosce [d] affatto meno che cosa sia ciò di cui si dice che non è e che è differente dagli altri. O no? - Necessariamente. - Bisogna allora dire da capo in questo modo: se l'uno non è, che cosa ne deve risultare? In primo luogo deve appartenergli questo, a quanto sembra, che di esso c'è scienza; altrimenti non si conosce neppure che cosa si dice, quando si dice 'se l'uno non è'. - E' vero. - Ed anche che gli altri sono diversi da esso, altrimenti neppure esso potrebbe essere detto diverso [e] dagli altri? - Certo. - Anche la diversità allora gli appartiene, oltre la scienza. Infatti quando si dice che l'uno è diverso dagli altri, si parla non della differenza degli altri, ma di quella sua. - Pare. - E certamente l'uno che non è partecipa anche del 'di quello' e del 'di qualcosa' e del 'di questo' e 'a questo' e 'di questi' e di tutte le determinazioni del genere. Infatti non si potrebbe parlare dell'uno né di cose diverse dall'uno, né ci sarebbe qualcosa per lui né di lui, né si potrebbe dirne qualcosa, se non gli spettassero né il 'qualcosa' né queste altre determinazioni. - Esattamente. - Essere non è certo possibile all'uno, se appunto non è, ma nulla impedisce che esso partecipi di molte cose, anzi è necessario, se è appunto [161a] quell'uno e non altro che non è. Se invece non sarà né l'uno né quell'uno, ma il discorso concerne qualcos'altro, non si deve neppure pronunciare nulla; mentre se è di quell'uno e non di altro che si pone come ipotesi che non è, è necessario che gli spettino sia il 'quello', sia molte altre determinazioni. - Proprio così. - Esso allora possiede anche dissomiglianza rispetto agli altri. Infatti, gli altri dall'uno, essendo diversi, saranno anche di specie diversa. - Sì. - Ma se di specie diversa, non sono di altra specie? - Come no? - E se di altra specie, non sono dissimili? - Dissimili, certo. - Se dunque sono dissimili dall'uno, [b] è chiaro che è rispetto a un dissimile che i dissimili saranno dissimili. - E' chiaro. - Anche l'uno dunque avrà dissomiglianza ed è relativamente ad essa che gli altri sono dissimili dall'uno. - Sembra. - Ma se esso ha appunto dissomiglianza dagli altri, non è forse necessario che abbia somiglianza con se stesso? - Come? - Se l'uno ha dissomiglianza dall'uno, il discorso non verterà, mi pare, su un oggetto tale quale l'uno, né l'ipotesi verterà sull'uno, bensì su altro dall'uno. - Certo. - Ma non è così che deve essere. - No certo. - [c] L'uno allora deve avere somiglianza con se stesso. - Deve. - E certamente non è neppure uguale agli altri, perché se fosse uguale, già sarebbe e sarebbe simile ad essi per quanto riguarda l'uguaglianza. Ma entrambe queste cose sono impossibili, se appunto l'uno non è. - Impossibili. -

Ma dal momento che non è uguale agli altri, non è forse necessario che anche gli altri non siano uguali ad esso? - E' necessario. - Ma i non uguali non sono disuguali? - Sì. - E i disuguali non sono disuguali rispetto a ciò che è disuguale? - Come no? - L'uno allora partecipa anche di disuguaglianza ed è relativamente ad essa che gli altri sono disuguali da lui? - Sì [d] partecipa. - Ma alla disuguaglianza appartengono certamente grandezza e piccolezza. -Le appartengono. - Allora all'uno che è tale appartengono sia grandezza sia piccolezza? C'è il rischio. - Ma grandezza e piccolezza sono sempre distanti tra loro. - Certo. -Dunque c'è sempre qualcosa di intermedio tra esse. - C'è. - Puoi dire qualcos'altro di intermedio tra esse che non sia l'uguaglianza? - No, è proprio questo. - Allora a ciò a cui appartengono grandezza e piccolezza, appartiene anche l'uguaglianza, che è intermedia tra queste due. - Pare. - A quanto sembra, allora, all'uno che [e] non è spetteranno uguaglianza e grandezza e piccolezza. - Sembra. - E certamente anche dell'essere esso deve partecipare in qualche modo. - E come? -Esso deve trovarsi in questa condizione che diciamo, perché, se non fosse così, noi non diremmo cose vere dicendo che l'uno non è. Se invece diciamo cose vere, è chiaro che diciamo cose che sono. O non è così? - Così, certo. - Ma poiché affermiamo di dire cose vere, è necessario che noi affermiamo anche di dire cose che sono. [162a] - E' necessario. - A quanto sembra, allora, l'uno che non è. Infatti se non sarà non esistente, ma in qualche modo si allontanerà dall'essere avviandosi verso il non essere, immediatamente sarà esistente. - Proprio così. - Dunque esso deve avere come legame col non essere l'essere non esistente, se deve non essere, così come ciò che è, per poter essere a sua volta compiutamente, deve avere il non essere non esistente. E' così infatti che ciò che è soprattutto sarà e ciò che non è non sarà: ciò che è partecipando della sostanza dell'essere esistente, ma non della sostanza del non essere non esistente, se intende essere compiutamente; ciò che non è, invece,[b] partecipando non della sostanza del non essere esistente, ma della sostanza dell'essere non esistente, se anche ciò che non è, a sua volta, non sarà compiutamente. - E' verissimo. - Dunque, poiché a ciò che è spetta il non essere e a ciò che non è l'essere, anche all'uno, dal momento che non è, è necessario che spetti l'essere in riferimento al suo non essere. - E' necessario. - Anche l'essere allora risulta appartenere all'uno, se non è. - Sì, risulta. - E anche il non essere, se appunto non è. - Come no? - Ed è possibile che ciò che è in una determinata condizione non sia in tale condizione, senza mutare rispetto a questa condizione? - Non è possibile. - Allora tutto ciò che è tale, che sia e non sia in una determinata condizione, [c] significa mutamento. - Come no? -Ma mutamento è movimento. O che diremo? - Movimento. - Dunque, l'uno è apparso essere e non essere? - Sì. - Allora appare essere e non

essere in una determinata condizione. - Sembra. - Allora l'uno che non è, è apparso anche in movimento, dal momento che è apparso in possesso anche di mutamento dall'essere al non essere. - C'è il rischio. - Ma se non è in nessun luogo tra le cose che sono, come non è se appunto non è, non potrà neppure spostarsi da un luogo a un altro. - Come potrebbe, infatti? - Allora non potrà muoversi per [d] spostamento. - No, infatti. - Né potrà rivoltarsi nello stesso luogo, perché in nessun luogo ha contatto con ciò che è identico. Infatti l'identico è una cosa che è, mentre ciò che non è, è impossibile che sia in qualcuna delle cose che sono. -E' impossibile, infatti. - Dunque l'uno che non è non può rivoltarsi in ciò in cui non è. -No, infatti. - Né, credo, l'uno si altera rispetto a se stesso, né l'uno che è né l'uno che non è. Infatti, il discorso non verterebbe più sull'uno, se esso si alterasse rispetto a se stesso, ma su qualcos'altro. Esattamente. - Ma se né si altera né si rivolta nello stesso luogo né si sposta, si può ancora muovere in qualche modo? - E come potrebbe? - Ciò che è immobile è necessariamente [e] in quiete e ciò che è in quiete sta fermo. - Necessariamente. - A quanto sembra, allora, l'uno che non è sta fermo e si muove. -Sembra. - Eppure, se si muove, è altamente necessario che si alteri. Infatti, comunque una cosa si muova, in questa stessa misura non è più nella situazione [163a] identica in cui era, ma in una diversa. - E' così. - Allora, muovendosi, l'uno si altera anche. - Sì. - E non muovendosi in alcun modo, non si altererà in alcun modo. - No, infatti. - Allora, in quanto si muove, l'uno che non è si altera, mentre in quanto non si muove, non si altera. -No, infatti. - Dunque l'uno che non è si altera e non si altera. - Pare. - Ma ciò che si altera non è forse necessario che diventi diverso da prima e cessi dalla sua precedente condizione, [b] mentre ciò che non si altera né venga ad essere né cessi di essere? - E' necessario. - Dunque l'uno che non è, in quanto si altera, viene ad essere e cessa di essere, mentre in quanto non si altera, né viene ad essere né cessa di essere. E così l'uno che non è viene ad essere e cessa di essere e né viene ad essere né cessa di essere. - No, infatti.

XXV. - Ancora una volta, allora, torniamo al punto di partenza per vedere se ci appariranno le stesse cose che ora ci sono apparse o altre diverse. - Occorre farlo. -Dunque, diciamo, se l'uno non è, che cosa ne deve conseguire per esso? [c] - Sì. -L'espressione 'non è', quando la pronunciamo, significa forse altro se non assenza di sostanza per ciò di cui diciamo che non è? - Nient'altro. - E quando diciamo che qualcosa non è, diciamo forse che in un certo modo non è, mentre in un altro è? Oppure questa espressione 'non è' significa semplicemente che ciò che non è non è in nessun modo sotto nessun aspetto né partecipa in alcun modo di essere? - Sì, nel modo più semplice. -Dunque ciò che non è

non può essere né può partecipare dell'essere in alcun altro [d] modo. - No, infatti. - Ma il venire ad essere e il cessare di essere erano forse altro se non il venire ad assumere essere e il venire a perdere essere? - Nient'altro. - Ma ciò a cui non spetta nulla di questo, né può assumerlo né può perderlo. E come potrebbe? - L'uno allora, dal momento che in nessun modo è, non deve avere né abbandonare né assumere essere in alcun modo. - Verosimilmente. - Dunque l'uno che non è né cessa di essere né viene ad essere, dal momento che in nessun modo partecipa di essere. - Pare di no. - E neppure si altera in alcun modo. Infatti, se subisse questo, verrebbe già ad [e] essere e cesserebbe già di essere. - E' vero. - Ma se non si altera, non è forse necessario che neppure si muova? - E' necessario. - E certamente non diremo neppure che stia fermo ciò che non è in nessun luogo, perché ciò che sta fermo deve sempre essere in uno stesso luogo. - Nello stesso, come no? - E così ancora una volta dobbiamo dire che ciò che non è né sta mai fermo né mai si muove. - No, infatti. - Ma neppure qualcuna delle cose che sono gli appartiene, perché partecipando di questa, parteciperebbe già di essere. - E' [164a] chiaro. - Allora non ha né grandezza né piccolezza né uguaglianza. - No, infatti. - E non può neppure avere somiglianza né diversità, né rispetto a se stesso né rispetto agli altri. - Pare di no. - Ed è possibile che gli altri siano rispetto ad esso, se nulla deve essere rispetto ad esso? - Non è possibile. - Dunque gli altri non sono rispetto ad esso né simili né dissimili, né identici né diversi. - No, infatti. - E allora? Le espressioni 'di quello' o 'a quello' o 'qualcosa' o 'questo' o 'di questo' o 'di altro' o 'ad altro' o 'un tempo' o 'poi' o 'ora' o scienza o [b] opinione o sensazione o discorso o nome o qualsiasi altra delle cose che sono esisterà in riferimento a ciò che non è? - Non esisterà. - Così un uno che non è non ha alcuna determinazione sotto nessun aspetto. - Sembra che non ne abbia, sotto nessun aspetto.

XXVI. - Diciamo ancora: se l'uno non è, in quali condizioni devono trovarsi gli altri? -Diciamolo. - Essi devono essere altri, mi pare, perché se non fossero altri, non sarebbe degli altri che si parlerebbe. - E' così. - Ma se il discorso verte sugli altri, gli altri sono diversi. O con le espressioni 'altro' e 'diverso' non ti riferisci allo stesso oggetto? - Io, almeno, sì. - Ma noi diciamo, mi pare, che il diverso è diverso da un diverso e l'altro è appunto altro da un altro? - Sì. [c] - Anche per gli altri, allora, se devono essere altri, c'è qualcosa da cui saranno altri. - Necessariamente. - E che cosa può essere? Infatti non saranno altri dall'uno, dal momento che esso non è. - No, infatti. - Allora lo sono reciprocamente. Infatti non rimane loro che questo oppure non essere altri da nulla. Esattamente. - Dunque è insieme per insieme che essi sono reciprocamente altri, perché uno per uno non potrebbero esserlo, dal momento che non c'è uno. Ma ciascun gruppo di essi,[d] a quanto

sembra, è illimitatamente molteplice e, anche se si prende quello che pare il più piccolo, istantaneamente, come un sogno nel sonno, invece di uno come pareva, appare molti e, invece che piccolissimo, immenso in relazione alle parti che risultano dal suo spezzettamento. - E' giustissimo. - Dunque è per gruppi del genere che gli altri saranno reciprocamente altri, se pur non essendoci l'uno, essi sono altri. Precisamente. - Ci saranno allora molti gruppi, ciascuno dei quali apparirà, ma non sarà uno, se appunto non ci sarà uno? - E' così. - E sembrerà che di essi ci sia numero, se ciascuno sembrerà anche uno ed essi sono molti. - Certo. - E tra essi [e] alcuni appariranno pari e altri dispari, ma non veramente, se appunto non ci sarà uno. - No, infatti. - E certamente anche uno piccolissimo, noi diciamo, sembrerà essere incluso in essi, ma esso apparirà molti e grandi in relazione a ciascuno dei molti, come se questi fossero piccoli. - Come no? - E [165a] ciascun gruppo sarà considerato uguale ai molti e piccoli. Infatti non potrebbe passare in modo apparente da maggiore a minore, prima di dare l'apparenza di pervenire a ciò che è intermedio, ma questo sarà un'apparenza di uguaglianza. - Verosimilmente. - Dunque apparirà anche in possesso di un limite rispetto a un altro gruppo, pur non avendo rispetto a se stesso né principio né limite né mezzo? - In che modo? Perché ogni volta che uno afferri col pensiero qualcuno di essi come un qualcosa che è, prima del principio appare ogni volta un altro principio e dopo la fine un'altra fine che rimane [b] e nel mezzo altri più mediani del mezzo, ma più piccoli, in quanto non è possibile cogliere ciascuno di essi unitariamente, dal momento che l'uno non è. - E' verissimo. - E' necessario, credo, che ogni ente che sia colto col pensiero, spezzettandosi, si frantumi, perché si coglierà sempre un gruppo senza unità, mi pare. - Certo. - Un oggetto del genere, dunque, se lo si guarda da lontano e con vista debole, appare [c] necessariamente uno, ma se lo si intende da vicino e con acutezza d'intelletto, ciascuno singolarmente appare illimitatamente molteplice, se è appunto privato dell'uno che non è? - E' del tutto necessario. - E così, se l'uno non è, ma gli altri dall'uno sono, ciascuno degli altri deve apparire sia illimitato sia in possesso di limite, sia uno sia molti. - Deve, infatti. - Dunque sembreranno anche sia simili sia dissimili? - Come? - Come pitture in prospettive che a chi sta lontano appaiono tutte una cosa sola e affette dalla stessa proprietà e sembrano essere simili. - Certo. - Mentre a chi si avvicina [d] appaiono molte e diverse e, a causa dell'apparenza del diverso, di diverso aspetto e dissimili rispetto a se stesse. - E' così. - E' dunque necessario che i gruppi appaiano simili e dissimili, sia rispetto a se stessi sia reciprocamente. - Certo. - Dunque anche identici e diversi reciprocamente, in contatto e separati rispetto a se stessi, mossi da ogni tipo di movimento e fermi sotto ogni aspetto, soggetti a nascere e a perire e né una cosa né

l'altra, e così, mi pare, per tutte le affezioni del genere, che ci è ormai agevole passare in rassegna, se pur non essendoci l'uno, i molti sono. - E' verissimo. [e]

XXVII. - Torniamo nuovamente ancora una volta al principio e diciamo che cosa deve conseguire, se l'uno non è, ma gli altri dall'uno sono. - Diciamolo. - Gli altri, dunque, non saranno uno. - Come potrebbero, infatti? - Ma neppure molti. Infatti tra i molti, se fossero, sarebbe incluso anche l'uno, perché se nessuno di essi è uno, tutti insieme non sono nulla, sicché non saranno neppure molti. - E' vero. - Ma non essendo l'uno incluso negli altri, gli altri non sono né molti né uno. - No, infatti. - E neppure appaiono uno né molti. - E perché? - Perché gli altri non hanno alcuna [166a] comunanza in nessun modo e sotto nessun aspetto con nessuna delle cose che non sono, né qualcuna delle cose che non sono è presente in qualcuno degli altri. Infatti le cose che non sono non posseggono alcuna parte. - E' vero. - Presso gli altri, allora, non c'è né opinione né qualche apparenza di ciò che non è; né ciò che non è viene opinato sotto nessun aspetto e in nessun modo in riferimento agli altri. - No, infatti. - Se dunque l'uno non è, anche di qualcuno degli altri non si ha l'opinione che sia uno e neppure che sia molti, perché senza [b] l'uno avere opinione di molti è impossibile. - Infatti, è impossibile. - Se dunque l'uno non è, gli altri né sono né sono opinati essere né uno né molti. - Sembra di no. - E neppure simili né dissimili. - No, infatti. - E neppure identici né diversi, né in contatto né separati, né in possesso di tutte le altre determinazioni che prima abbiamo passato in rassegna come loro apparenze: gli altri né sono né appaiono nessuna di queste, se l'uno non è. - E' vero. - Se dunque riassumendo dicessimo che, se l'uno non è, nulla è, diremmo [c] correttamente? - In ogni caso. - Lo si dica allora. E si dica anche che, a quanto sembra, sia che l'uno sia, sia che non sia, esso stesso e gli altri, tanto in rapporto a se stessi quanto reciprocamente, tutto sotto ogni aspetto essi sono e non sono, appaiono e non appaiono. - E' verissimo.

FILEBO

SOMMARIO

Contrapposizione tra la tesi di Polemarco (precedentemente difesa da Filebo) e quella di Socrate: per la prima il piacere è il bene, per la seconda il bene si identifica con l'intelligenza, la scienza e simili. Necessità di arrivare ad una conclusione (I 11a-d). Possibilità che la soluzione cercata sia in una terza ipotesi: si tratterà allora di vedere quale delle due tesi prima enunciate si avvicina di più alla soluzione trovata (II 11d-12b). Malgrado l'unicità del nome, il piacere è una cosa molteplice: pur essendo unico come genere, il piacere ha specie assai varie ed anche opposte. Impossibilità di definire come bene qualcosa che resti identico in questa varietà (III 12b-13e). Possibilità di considerazioni analoghe rispetto alla scienza (IV 13e-14b). Piacere e scienza sono in tal modo casi particolari del più generale problema dei rapporti tra "uno" e "molti": cioè, quando sia inteso in modo corretto e non sofistico, del problema dei rapporti tra l'unità dell'idea e la molteplicità delle cose che ne partecipano (V 14c-15c). La via da seguire, con la dovuta calma, nell'analisi: poiché tutte le cose che sono portano con sé connotato "finito" e "infinito", bisogna procedere dall'unità (finito) alla molteplicità (infinito), per successive divisioni senza saltare alcun passaggio intermedio (VI 15d-17a). Non basta riconoscere immediatamente l'unità e la molteplicità di una cosa per essere sapienti: bisogna anche conoscere tutte le divisioni intermedie. Esempio della voce e della musica (VII 17a-e). Ancora su questo principio. Ma quale è la relazione tra questa digressione metodica e l'argomento di partenza? (VIII 17e-18e). Unità e molteplicità di piacere e di scienza. E' a Socrate che spetta di condurre l'analisi in modo da superare le difficoltà (IX 18e-20b). Il bene deve essere qualcosa di perfetto e di autosufficiente, ma né perfetta né autosufficiente è la vita piacevole, perché senza intelligenza non si può neppure sapere se si sta godendo o no (X 20b-21d). Ma anche la vita informata dalla intelligenza non è né perfetta né autosufficiente. Non resta che identificare il bene con un terzo genere di vita: la vita mista di piacere e di scienza. Ma subito dopo viene la vita secondo piacere o secondo scienza? E' il piacere o la scienza la causa del bene? Per Socrate non è dubbio che il secondo posto spetti alla scienza e il terzo - o un altro ancora più in basso - al piacere. Ma è molto difficile dimostrarlo (XI 21d-23b). I generi dell'essere: il "finito", l' "infinito", il "misto" e la causa della mescolanza; analisi dell'infinito e del finito: il

primo è caratterizzato dal fatto che ammette il "più" e il "meno"; il secondo non solo non ammette il "più" e il "meno", ma ammette invece le determinazioni opposte (per es. eguale, doppio) e in genere la misura e il numero (XII 23b-25b). Analisi del misto come unione di infinito e finito; esempio della musica (XIII 25b-26d). Analisi della causa, come fattore di tutto ciò che viene all'essere e quindi anche della commistione. Alla vita mista, parte del genere del misto, spetta il primo posto (XIV 26d-27d). Il piacere rientra nel genere dell'infinito. Bisogna ora vedere in quale genere rientrano l'intelligenza e la scienza (XV 27d-28d). La mente, come ordinatrice e regolatrice del tutto, rientra nel genere della causa (XVI 28d-31b). Ritorno al concetto di piacere: impossibilità di analizzarlo convenientemente prescindendo dal dolore. Il dolore nasce dalla rottura dell'armonia naturale, il piacere del ricomporsi di questa armonia (XVII 31b-32b). Il piacere dell'anima come attesa dolce dei piaceri futuri e il dolore dell'anima come attesa penosa dei dolori futuri: e sono piaceri e dolori, questi, senza contaminazioni reciproche. Lo stato intermedio tra piacere e dolore (XVIII 32b-33c). Il piacere dell'anima nella sua purezza da quello corporale: funzione della sensazione e della memoria. Distinzione di memoria e reminiscenza (XIX 33c-34c). Come nasce il desiderio in relazione al piacere: funzione dell'anima e della memoria nella genesi dei desideri (XX 34c-35c). Non è il corpo, ma l'anima, che produce i desideri; in che senso si può parlare di una contaminazione di piacere e di dolore. E' possibile parlare di piaceri e dolori veri o falsi, come si fa per le opinioni, le previsioni, ecc.? (XXI 35c-36e). Affinità del piacere è del dolore con l'opinione, di cui è certamente possibile dare una valutazione di vero o falso (XXII 36e-38b). Come si produce l'errore nell'opinione, nella memoria, nella sensazione e nella rappresentazione: l'errore che così si produce può riguardare il passato, il presente e il futuro (XXIII 38b-39e). Analogia piena del piacere e del dolore: la verità o falsità in relazione alle opinioni con cui si accompagnano. Identità del binomio vero-falso con il binomio buono-malvagio (XXIV 39e-41b). Un altro caso di piaceri o dolori falsi è nel loro apparire più o meno intensi di quanto non lo siano in realtà, cosicché il confronto ne risulta deformato (XXV 41b-42c). Un altro caso di falso piacere è quello in cui il piacere viene identificato con l'assenza del dolore. Quale delle due tesi è da scegliere: quella che pone tre generi (piacere, dolore e intermedio) o quella che ne pone solo due (il dolore e l'assenza di dolore, come piacere)? (XXVI 42c-44b). Confutazione di coloro che negano il piacere, identificandolo senz'altro con l'evitare il dolore. Per cogliere la vera natura del piacere bisogna vederlo nelle sue forme più intense, precedute dai maggiori desideri: nelle malattie, perciò, piuttosto che nella salute (XXVII 44b-45d). Oppure nell'intemperanza piuttosto che

nella moderazione. Mescolanze, secondo varie proporzioni, di piaceri del corpo con dolori del corpo oppure di piaceri o dolori dell'anima con dolori o piaceri del corpo (XXVIII 45d-47d). Mescolanze di piaceri dell'anima con dolori dell'anima. Esempi tratti dagli spettacoli teatrali. L'invidia (XXIX 47d-50b). Intermezzo nella discussione (XXX 50b-e). Dopo i piaceri misti, bisogna considerare i piaceri puri: i piaceri della vista, dell'odorato e dell'udito; i piaceri dell'istruzione (XXXI 50e-52b). In un certo senso i piaceri puri rientrano nel genere del finito e sono più vicini alla verità di quelli misti, anche se questi possono essere più intensi. Dottrina del piacere come "generazione" e non come "sostanza" (XXXII 52b-53d). Distinzione di "generazione" e "sostanza": la prima è in funzione della seconda e non viceversa. Perciò il piacere, in quanto "generazione", è diverso dal bene, che è il fine e non ciò che si genera in vista di altro (XXXIII 53d-55c). Analisi della scienza: il concetto della scienza-guida. Distinzione tra le scienze che hanno meno di precisione e scienze che ne hanno di più: fra queste l'aritmetica, nell'ambito della quale bisogna distinguere quella pura e quella applicata. Anche nell'ambito delle scienze ve ne sono alcune più pure e altre meno pure (XXXIV 55c-57b). Superiorità delle scienze pure rispetto alle altre. Superiorità su tutte della dialettica, scienza di ciò che è sempre identico a sé; dialettica e retorica; di ciò che diviene non si dà scienza (XXXV 57b-59b). Bisogna ora passare alla vita mista, all'unione di scienza e piacere. Necessità di riepilogare i risultati raggiunti (XXXVI 59b-60d). Continua questo riepilogo. Quale criterio è opportuno trovare per mescolare scienza e, piacere (XXXVII 60d-62a). Non è possibile mescolare solo scienze pure e piaceri puri: occorre tenere presenti anche le scienze applicate (XXXVIII 62a-d). Non è possibile mescolare la scienza con ogni sorta di piacere: si devono escludere i piaceri che si accompagnano a stoltezza e agli altri vizi (XXXIX 62d-64b). Bellezza, proporzione e verità sono le tre note che contraddistinguono la buona mescolanza e quindi il bene (XL 64b-65a). Bellezza, proporzione e verità sono altresì la misura più idonea per stabilire se il piacere o la scienza si avvicina di più al bene. Si ottiene così la seguente gradazione di valore: 1) la misura esatta nella mescolanza di piacere e scienza; 2) la simmetria e la bellezza che ne risultano; 3) l'intelligenza; 4) la scienza; 5) il piacere puro (XLI 65a-66d). Riassunto e conclusione della discussione, che potrà essere ulteriormente perfezionata (XLII 66d-67b).

[11a] I. SOCRATE. Guarda bene dunque, Protarco, quale discorso tu stai ora per accogliere da Filebo facendolo tuo [b] e con quale discorso nostro tu stai per entrare in discussione, qualora non sia aderente al tuo intendimento. Vuoi che riassumiamo l'uno e l'altro? PROTARCO. Sì, certo. SOCR. Filebo allora afferma che bene per tutti gli animali viventi è la gioia e il piacere e la dolcezza del godimento e quanto ancora appartiene al genere comune a queste cose. La nostra obiezione invece è che non queste cose per essi sono il bene, ma che l'esercizio dell'intelligenza, del pensiero, della memoria e quanto poi a ciò è congenere, la corretta opinione e le argomentazioni vere, tutte queste cose, sono cose migliori e preferibili al piacere [c] almeno, per quanti dei viventi sono in grado di parteciparne, e che per tutti quelli appunto la cui natura può partecipare di tali valori, vivano ora la loro vita o siano per viverla in avvenire, tale partecipazione rappresenta ciò che vi è di più utile. Non sono così presso a poco, Filebo, i discorsi che facciamo tu da una parte e noi dall'altra? FILEBO. Assolutamente, Socrate. SOCR. E tu, Protarco, fai tuo il discorso che ora ti viene offerto? PROT. E' necessario farlo; infatti il bel Filebo si è ritirato dalla nostra competizione. SOCR. Bisogna allora che in relazione alle cose dette in ogni modo la verità sia per qualche via raggiunta [d]. Non è vero? PROT. Bisogna effettivamente.

II. SOCR. Avanti dunque, oltre che sulle cose dette mettiamoci d'accordo anche su questo. PROT. Su che? SOCR. Che adesso ciascuno di noi due si proverà a dimostrare una certa condizione e situazione dell'anima come quella che possa fornire a tutti gli uomini la vita felice. Non è così? PROT. Ma sì. SOCR. Voi dite dunque che essa è quella del godimento, e noi da parte nostra quella dell'esercizio della intelligenza? PROT. E' così. SOCR. E se ne venisse fuori un'altra più valida di queste? In tal [e] caso e se apparirà più vicina al piacere, non potremo non constatare che siamo entrambi superati da quel modo [12a] di vita in cui essa condizione è stabilmente, ma anche che la vita del piacere supera quella della intelligenza. Non è vero? PROT. Sì. SOCR. Se invece più vicina all'intelligenza, l'intelligenza risulterà superare il piacere, questo essere superato. Approvate queste cose così o che cosa proponete? PROT. A me pare così. SOCR. E a Filebo? Che dici tu? FIL. Io penso e penserò sempre che il piacere vince in ogni caso; e tu, Protarco, tu stesso vedrai. PROT. Ma, Filebo, avendo affidato a noi il discorso non hai più il potere di dichiararti d'accordo o in disaccordo [b] in qualche cosa con Socrate. FIL. Hai ragione; in ogni caso io me ne lavo le mani e di ciò chiamo ora a testimone la dea

stessa. PROT. E anche noi di ciò testimonieremo per te, e cioè che hai detto veramente quel che affermi ora. Comunque, Socrate, sia con Filebo favorevole, o pensi come vuole, noi proviamoci lo stesso a trattare compiutamente ciò che subito deve seguire.

III. SOCR. Bisogna tentare, e cominciamo proprio dalla dea, la dea che costui dice chiamarsi comunemente 'Afrodite', mentre secondo lui il suo nome più vero è 'Piacere'. PROT. Giustissimo. SOCR. Protarco, il reverente timore che [c] sempre ho davanti al nome degli dèi non è cosa che stia su un piano umano, è qualche cosa che supera il più grande terrore, ed io ora la chiamo Afrodite, con quel nome, quale si sia, con cui a lei è caro essere chiamata; però il piacere io so che è di molteplice aspetto e, come ho detto, noi dobbiamo cominciare da esso e riflettere ed esaminare che cosa è. Infatti ad ascoltarne il nome così semplicemente si tratta di una cosa unica, ma invece, direi, si ritrova in forme molteplici e dissimili in certi limiti fra loro. [d] Guarda infatti: noi diciamo che gode il libertino, ma che gode anche chi è saggio e temperante, della stessa saggezza e temperanza; e ancora che gode lo stolto pieno di irragionevoli opinioni e di vane speranze, ma gode d'altra parte anche chi è intelligente per il fatto stesso di esserlo. Come potrebbe non apparire veramente sciocco chi dicesse che gli uni e gli altri di questi piaceri sono simili fra di loro? PROT. Dipendono infatti questi, Socrate, da condizioni opposte, ma non sono però essi stessi opposti fra loro. E infatti per quale ragione il piacere non sarebbe [e] simile al massimo grado, più di ogni altra cosa, al piacere, il piacere, dico, a se stesso? SOCR. E così anche il colore al colore, mio caro; almeno da questo punto di vista il colore non avrà differenza alcuna, riguardo al fatto cioè che è tutto colore, ma senza dubbio tutti ci rendiamo conto che oltre all'esser diverso il nero è anche l'opposto al massimo grado del bianco. E altrettanto si può dire di una figura rispetto ad una figura; dal punto di vista del genere ogni figura è una cosa sola, ma fra le parti del genere, rispetto alle parti, alcune sono al massimo grado opposte [13a] fra loro, alcune accade che siano diverse, e ciò può essere secondo un numero enorme di modalità; e troveremo che molte altre cose sono così. Non devi quindi prestar fede a quel discorso che fa una cosa sola di tutte le cose che fra loro sono opposte al massimo grado, io temo anzi che troveremo dei piaceri che sono opposti ad altri piaceri. PROT. Può essere, ma come ciò potrà incidere sulla mia tesi? SOCR. La difficoltà nasce dal fatto che tu chiami queste cose dissimili con un nome diverso, diremo, da quello che ad esse spetta. Sostieni infatti che tutte le cose piacevoli sono buone. Ora nessun discorso ti [b] oppone che le cose piacevoli non siano piacevoli, ma essendo per la maggior parte cattive e poche altre buone, come noi diciamo, tu ugualmente le chiami tutte 'buone',

concedendo che siano anche dissimili, se col discorso ti si costringa a concedere ciò. Ma che cosa c'è dunque di identico, inerente ugualmente sia ai piaceri cattivi che a quelli buoni, sì che tu chiami 'bene' tutti i piaceri? PROT. Come, Socrate? Credi infatti che dopo aver ammesso che il piacere è il bene si potrà convenire con te e sopportare [c] che tu affermi che dei piaceri alcuni sono buoni e altri invece cattivi? SOCR. Ma concederai almeno che i piaceri sono fra loro dissimili e che alcuni sono anche opposti. PROT. Non certamente in quanto almeno sono piaceri. SOCR. Mi avvedo che veniamo portati a ripetere lo stesso discorso, Protarco. Non diremo quindi questa volta che il piacere è diverso dal piacere, ma che tutti i piaceri sono simili fra loro; gli esempi detti or ora non ci danno noia per nulla, ci persuaderemo invece e parleremo come gli [d] uomini più sciocchi fra tutti e pure giovani all'uso del discorso. PROT. Ma come? SOCR. Io dico che se imitando te, per difendere la tua tesi oserò sostenere che il dissimile al massimo grado è più di ogni altra cosa simile al suo dissimile al massimo grado, io non farò proprio altro che ripetere quello che dici tu, e noi senz'altro appariremo più giovani di quanto dobbiamo e il nostro discorso così sarà spinto a incagliarsi e verrà distrutto. Respingiamolo dunque indietro e forse, come lottatori tornando alle stesse posizioni di partenza, forse fra noi potremo accordarci [e] in qualche modo. PROT. Spiegaci come.

IV. SOCR. Poni, Protarco, che sia io invece interrogato da te. PROT. Su che cosa dunque? SOCR. L'intelligenza e la scienza, la mente, tutto ciò poi che io dissi in principio e posi come bene. Se io fossi interrogato perché mai ciò è bene, dovranno subire forse queste cose la stessa sorte che subì il tuo discorso? PROT. Come sarebbe a dire? SOCR. Le scienze, nel loro complesso, appariranno essere molte e alcune certamente dissimili fra loro. Ammesso allora anche che ve ne siano altre di reciprocamente opposte [14a] in qualche modo, sarei io 'ancora degno di parlare ora se, temendo proprio di questo, dicessi che nessuna scienza è dissimile da nessun'altra? Sarei degno di parlare se poi così il nostro discorso, come un mito, venisse meno e svanisse e noi ci salvassimo affidandoci a qualche assurdità? PROT. Ma tutto ciò non deve certo avvenire, fatta eccezione per il fatto che noi ci salviamo. A me invece torna gradito ciò che v'ha di uguale nel tuo e nel mio discorso. Poniamo pure che siano molti e dissimili i piaceri, molte e differenti le scienze. SOCR. E dunque, Protarco, adesso, [b] senza nasconderci la differenza che v'ha fra il mio e il tuo discorso sul bene, osiamo proporcelo come tema del dibattito, nel caso quei discorsi, mettendoli alla prova della discussione, ci rivelino in qualche modo se bisogna dire che il bene sia il piacere o l'intelligenza, o una terza cosa diversa. Ora noi infatti non disputiamo per amor di

prevalere, direi, sulla suddetta questione, perché sia vincitrice la tesi che io sostengo o la tua; bisogna che ambedue noi in qualche modo combattiamo come alleati dell'assoluta verità. PROT. Bisogna effettivamente che sia così.

V. SOCR. Allora questo discorso noi dobbiamo fondarlo [c] meglio, accordandoci su di alcune assunzioni. PROT. E quale discorso? SOCR. Il discorso che è causa di turbamento agli uomini tutti, ad alcuni per volontà loro e qualche volta ad alcuni contro voglia. PROT. Sii più chiaro. SOCR. Intendo il discorso che proprio ora ci è capitato davanti, che è per natura sua, direi, straordinario. E' infatti una proposizione straordinaria questa 'i molti sono uno' e così quest'altra 'l'uno è molti', ed è facile obiettare a chi pone l'una o l'altra. PROT. Parli dunque [d] di quando si dice che io, Protarco, uno per nascita sono all'incontro anche molti io e opposti fra loro, quando cioè si dice che è grande e piccolo, pesante e leggero e moltissime altre cose lo stesso individuo? SOCR. Tu, Protarco, hai citato le stranezze più divulgate a proposito dell'uno e dei molti e tutti ormai sono concordi, direi io, che non si deve più interessarsene, giacché si tratta di giochetti infantili, facili a farsi, che per i discorsi di chi li assume non sono altro che gravi intralci. Neppure è poi da prendere [e] in considerazione quanto avviene quando qualcuno avendo distinto col discorso le membra e così le parti di ciascun oggetto e avendo convenuto che tutte queste parti formano quell'uno, l'oggetto, si confuta poi ridendo di sé ed ammettendo che è stato costretto ad affermare cose mostruose, e cioè che l'uno è molteplicità infinita e che i molti sono soltanto uno. PROT. E tu allora, Socrate, di quali altre cose parli, riguardanti il medesimo problema, che non siano ancora di pubblico dominio e su cui non vi sia comune accordo relativamente alla sopra [15a] esposta valutazione? SOCR. Parlo di quando, figliolo, si pone come uno non un oggetto che nasce e perisce come noi dicemmo poco fa. In questo caso infatti, nel caso di un simile uno, di cui noi parlammo or ora, si è d'accordo che non v'è ragione di confutazione. Ma quando invece si prova a porre come uno l'uomo, uno il bue e uno il bello e uno il buono, a proposito di queste e di altre siffatte unità il grande sforzo per suddividere si risolve in contestazioni. PROT. Come? SOCR. La prima quistione è se [b] bisogna assumere che alcune di tali unità realmente siano; e poi vedere anche in che modo si deve intendere che ciascuna di queste essendo sempre identica, immune sia da nascita che da corruzione, può appunto rimanere saldamente tale, una. E dopo di ciò bisogna ciascuna di queste unità anche considerarla presente nelle infinite cose che divengono, o dilacerata, e divenuta essa stessa in tal modo molteplice, oppure nella sua interezza e totalità, separata così da se stessa, il che potrebbe apparire come l'impossibilità più assoluta,

che essa cioè sia in una e insieme in molte cose sempre una ed identica. Qui, Protarco, [c] in questo tipo di unità e di molteplicità e non nell'altro, è la causa che provoca tutte le difficoltà se non ci si è bene accordati e la causa anche di ogni facile intendere se invece queste cose sono ben definite in comune accordo. PROT. E dobbiamo, Socrate, ora prima di tutto, essere solleciti con ogni cura di questi problemi? SOCR. Così è almeno come io direi di fare. PROT. Avanti, allora. Tieni come presupposto che tutti noi qui siamo in tale proposito d'accordo con te: quanto però a Filebo, forse il meglio è che tu non smuova ciò che giace tranquillo, interrogandolo ora.

VI. SOCR. Bene. E da che lato dunque dobbiamo incominciare [d] ad affrontarlo un combattimento così complesso e vario sulle nostre questioni? Di qui forse? PROT. Di dove? SOCR. Noi possiamo affermare, direi, che l'identità tra l'uno ed i molti, la quale risulta nei discorsi, d'ogni parte ricorre per ciascuno dei discorsi che si fanno sempre, già fin dal lontano passato ed anche ora. Questo fatto appunto non viene mai meno né comincia ora, ma tale, così appare, è una affezione immortale e senza decadimento del discorso stesso degli uomini. Il giovane che per la prima volta ne gusta, sempre quando ciò accade, sentendo [e] quasi di aver scoperto un tesoro di sapienza esulta dal piacere e allegramente sommuove ogni discorso, ora girando da una parte e involgendo e raccogliendo ogni cosa nell'unità, ora invece di nuovo svolgendo tutto e distinguendo, precipitando prima e in primo luogo se stesso nelle difficoltà e sempre poi anche chi gli sta accanto, sia egli più giovane di quest'ultimo o più vecchio o della [16a] stessa età, senza guardare in faccia né a suo padre né a sua madre né a nessun altro di quelli che lo stiano ad ascoltare, spietato quasi non solo verso gli uomini, ma anche verso gli altri viventi, perché non risparmierebbe nemmeno uno qualsiasi dei barbari, solo che avesse modo di trovare da qualche parte un interprete. PROT. Socrate, non vedi in quanti siamo e tutti giovani, non hai paura che, se ci ingiuri, tutti insieme, anche con Filebo, ti assaliamo? Pure, poiché ci rendiamo conto di quello che dici, se c'è un modo, se c'è un mezzo perché se ne vadano comunque dal discorso nostro e di buon grado simili fattori [b] di turbamento, un mezzo di ritrovare per esso una via migliore di questa, tu devi applicarlo con ogni sforzo e noi ti seguiremo nei limiti delle nostre capacità; non è infatti un discorso da poco, Socrate, quello che stiamo seguendo. SOCR. No davvero, figli, come dice e vi chiama Filebo. Ma non v'è in verità strada migliore, né vi sarà mai, di quella ch'io sempre amo e spesso volte sfuggendomi nel passato mi lasciò solo in mezzo alle difficoltà. PROT. Quale è questa? Non ha che da esser detta. SOCR. [c] Non è proprio difficile dire quale è, difficilissimo è invece farne uso; tutte le scoperte relative alle arti

che in ogni tempo furono raggiunte sono venute alla luce per merito suo. Guarda di quale via parlo per il nostro ricercare. PROT. Non hai che da dirlo. SOCR. Un dono degli dèi agli uomini, così almeno mi pare, da un punto del cielo divino un giorno sulla terra fu gettato, per mezzo di un Prometeo, insieme ad un fuoco d'una chiarezza abbagliante e gli antichi (che erano più valenti di noi e vivevano più vicino agli dèi) ce l'hanno tramandata questa rivelazione e cioè che risultando dall'unità e dalla molteplicità le cose che sono, le cose che sempre sono state dette e saranno dette 'cose che sono', esse portano in sé connaturato [d] finito ed infinito. Di conseguenza, essendo appunto le cose ordinate così, noi dobbiamo sempre ammettere e sempre ricercare ovunque una nota caratteristica unitaria (e noi sempre in tutto la ritroveremo poiché vi è) e come allora l'abbiamo colta, sono sempre essi che lo dicono, bisogna cercarne e esaminarne, dopo e subordinatamente alla prima, altre due, se in qualche modo ce ne sono due, e se no tre o un qualche altro numero e poi rifare l'operazione per ciascuna di queste ultime unità, finché la prima unità non solo si veda che è unità e pure molteplicità e anzi infinita molteplicità, ma si veda anche la sua struttura numerica. Non bisogna riferire il carattere di infinità alla molteplicità prima che si sia vista tutta la complessiva struttura numerica di questa, struttura che sta [e] nell'intervallo fra la sua unità e la sua infinità. Solo a questo punto possiamo ormai lasciare che ciascuna unità, fra tutte quelle che sono, si moltiplichi per suddivisione all'infinito. Così gli dèi, ciò che ho detto, affidarono a noi uomini il compito di condurre questo tipo di analisi, di imparare in tal modo, di istruirci l'un l'altro in base ai suoi risultati. Ma gli uomini dotti del nostro tempo unificano [17a] come capita e così moltiplicano, in modo più rapido o più lento del dovuto, anzi subito dopo aver unificato moltiplicano improvvisamente all'infinito. A loro sfugge però ciò che sta in mezzo fra l'uno e l'infinito, proprio ciò per cui si distinguono i due modi, dialettico e, ciò che è il contrario, eristico, del condurre i nostri discorsi fra di noi.

VII. PROT. V'è qualche cosa, Socrate, di quello che hai detto, che penso di aver capito in qualche modo, ma c'è dell'altro per cui ho bisogno di sentirti parlare più chiaramente. SOCR. Quello che dico senza dubbio, Protarco, si ritrova chiaramente nelle lettere dell'alfabeto; vedilo in [b] queste stesse in cui tu sei stato istruito fanciullo. PROT. Come? SOCR. La voce che esce dalla nostra bocca costituisce in un certo senso una unità, ed è anche infinitamente molteplice; questo vale per la voce in generale, di ciascuno e di tutti. PROT. Sicuro. SOCR. E noi non siamo per nulla sapienti per l'uno o per l'altro almeno di questi due aspetti, non perché conosciamo che è infinitamente molteplice, non perché conosciamo che è una, ma

invece il fatto che sappiamo quanti e quali tipi di suono vi sono, questo è ciò che rende ciascuno di noi capace di leggere e scrivere. PROT. Verissimo. SOCR. E senza dubbio anche ciò che fa diventare musicista uno di noi è lo stesso modo di [c] conoscere. PROT. Come? SOCR. La voce, io penso, anche per quanto riguarda quest'arte è una? PROT. Come no? SOCR. E due noi dobbiamo dire i toni acuto e grave, e terzo il tono uniforme; o com'è invece? PROT. Così. SOCR. Ma tu non saresti ancora sapiente di musica conoscendo queste sole cose della musica; va da sé d'altra parte che non sapendole, saresti, per dir così, un buono a nulla in questo campo. PROT. Non altro effettivamente. SOCR. Però, amico mio, quando tu avrai conosciuto il numero degli intervalli che ci sono sia nel tono acuto sia nel grave e [d] quali sono, e i limiti di questi intervalli e quanti sistemi risultano dalla loro congiunzione (gli antichi scoprirono questi sistemi e li trasmisero a noi, che a loro seguiamo, col nome di 'armonie' e videro anche nei movimenti del corpo verificarsi altre affezioni simili le quali, misurate mediante numeri, essi affermarono che bisogna chiamarle 'ritmi' e 'misure' e insieme capire che è così che bisogna analizzare le cose in ogni caso di unità e molteplicità), orbene, quando tu così avrai conosciuto anche ciò, [e] allora sarai divenuto sapiente di musica, e quando avrai afferrato e compreso analizzandola così un'altra qualsiasi delle unità, allora sarai divenuto profondo ed intelligente conoscitore dell'oggetto della tua analisi. Ma l'infinità delle cose, l'infinita molteplicità che è in ciascuna di esse, in ogni caso ti fa incapace di pensare con acutezza e impedisce che tu sia uomo illustre e di valore riconosciuto, qualora appunto non sia mai riuscito a scorgere in nessuna cosa nessuna determinazione quantitativa.

VIII. PROT. Filebo, a me pare che Socrate abbia perfettamente ragione per quanto ha detto adesso. FIL. E lo [18a] stesso pare anche a me; ma perché mai un tale discorso è stato fatto ora a noi e che cosa mai si propone? SOCR. Senza dubbio giustamente, o Protarco, Filebo ci ha così interrogati. PROT. Sicuro; e tu rispondigli dunque. SOCR. Lo farò dopo aver trattato ancora un poco queste stesse cose. Bisogna dire infatti che come uno che abbia afferrato con la mente una unità qualsiasi non deve, lo dicevamo, immediatamente gettare il suo sguardo sulla natura dell'infinito, ma invece su un numero determinato, così pure all'opposto quando uno è stato costretto a cogliere [b] prima l'infinito non deve subito e semplicemente guardare all'unità, ma anche a uno di quei numeri ciascuno dei quali si presenta alla mente come una certa e limitata pluralità e giungere finalmente all'unità muovendo da tutti gli elementi di questa pluralità. Rivediamo quello che ora abbiamo detto nelle lettere dell'alfabeto. PROT. Come? SOCR. Poiché o un dio o un uomo divino si rese conto che la voce è

infinitamente molteplice (in Egitto vi è una leggenda che narra che questi fu Teuth) e primo comprese che nel campo infinito della voce le vocali non sono una, ma più, e che ivi sono anche altre cose che non appartengono propriamente alla voce, ma hanno pure parte [c] ad un certo suono, e che vi è un numero determinato anche di queste, dopo che, dicevo, si rese conto di tutto ciò, separò, terza specie di lettere, quelle che noi ora diciamo 'mute'. In seguito distinse fra di loro, fino a ciascuna unità, queste lettere che non hanno voce e neppure suono, e così le vocali e le intermedie fra vocali e mute, nello stesso modo, fino a che conosciuto il numero loro attribuì a ciascuna, nessuna esclusa, il nome di 'elemento'. Osservando d'altra parte che nessuno di noi non potrebbe impararne neppure una indipendentemente e senza le altre tutte ed avendo argomentato da ciò che c'è realmente un [d] legame, questo di cui ho detto, che è uno e che in qualche modo le unifica tutte, ad esse applicò, come qualcosa di unitario, l'arte grammaticale e la chiamò così. FIL. Queste cose, Protarco, io le ho capite, nelle loro relazioni reciproche, ancora più chiaramente delle altre di prima; però per me il discorso ora è affetto della stessa deficienza di poco fa. SOCR. Intendi dire, Filebo, che manca l'evidenza della relazione all'argomento della nostra conversazione? FIL. Sì, questo è ciò che da un pezzo cerchiamo io e Protarco. SOCR. Proprio da un pezzo cercate [e], come dici tu, quello sopra cui già siete arrivati. FIL. Come?

IX. SOCR. Non verteva fin da principio il nostro discorso sulla intelligenza e sul piacere e cioè su quale dei due fosse da preferirsi? FIL. E come no? SOCR. E senza dubbio noi poniamo che ciascuno di questi due, piacere e intelligenza, è una unità. FIL. Certamente. SOCR. Proprio questo dunque il discorso fatto prima chiede a noi, che cioè diciamo come ciascuno di essi è uno e pure molti e non senz'altro molteplice infinitamente, ma come [19a] invece ciascuno di loro due comprende in sé un numero determinato prima di essere infinitamente molteplice. PROT. Non è certo domanda da poco, Filebo; non so in che modo Socrate ci ha condotto quasi in giro di qua e di là e ci ha poi mandati a sbattere su di essa. Vedi tu dunque chi di noi due dovrà rispondere alla sua interrogazione di ora. E può essere ridicolo che io dopo essermi preso del tutto il tuo posto nel discorso, per non saper rispondere alla presente interrogazione, dica a te di rispondere di nuovo, ma certamente molto più ridicolo sarebbe, io credo, [b] che nessuno di noi due sapesse farlo. Avanti, vedi tu ciò che dobbiamo fare. A me pare effettivamente che Socrate ci interroghi ora intorno alle specie del piacere e domandi se ci sono o no, e quante sono e quali, e poi analogamente così per l'intelligenza. SOCR. Verissimo, figlio di Callia. Se noi non sapessimo infatti rispondere ad analoga

domanda intorno a ciascuna unità, a tutto ciò che è simile, identico, e i loro opposti, come il discorso fatto ci ha indicato, nessuno di noi sarebbe degno di nessuna stima [c] mai per nulla. PROT. E' verosimilmente così, direi, Socrate. Ma se è bello per il saggio conoscere tutto, mi pare che seconda via di navigazione della saggezza è non ignorare se stesso. Perché mai dunque ora mi esprimo così? Te lo dirò. Tu, Socrate, hai fatto dono a noi tutti di questa conversazione e di te stesso per individuare quale è la migliore cosa che un uomo possa acquistare. Avendo Filebo infatti detto essere ciò il piacere e la dolcezza del godimento e la gioia e tutto quanto vi ha di simile, tu gli hai [d] obiettato che non queste sono le cose da preferire, ma quelle altre che spesse volte noi stessi spontaneamente ora richiamiamo alla memoria, e facciamo bene, affinché, alla memoria rimanendo insieme presenti, degli uni e degli altri beni si possa fare un vaglio. Tu dici, a quanto pare, che il bene che sarà giusto affermare superiore al piacere è la mente, la scienza, la capacità di capire, l'arte e tutto anche ciò che ad essi è congenere e sono questi i beni che si devono acquistare, non quelli. Come l'una e l'altra di queste tesi furono esposte e ne sorse discussione, noi scherzando ti minacciammo di non lasciarti andare a [e] casa prima di arrivare ad una accettabile conclusione attraverso la completa definizione dei limiti e del valore di questi discorsi. Tu fosti d'accordo e ci concedesti te stesso a quest'opera, e noi, come i bambini, diciamo che non bisogna portar via quello che è stato dato seriamente. Smettila dunque di porti in questo modo ostile di fronte a noi riguardo alle cose che sono ora in discussione. SOCR. Quale modo intendi dire? PROT. Tu ci spingi nelle difficoltà [20a] e ci domandi ciò di cui noi non potremmo darti una risposta soddisfacente al momento presente. Ma non è da credere di certo che questa difficoltà, che ci colpisce tutti, segni per noi la fine della discussione di adesso; se noi non possiamo rispondere sei tu che lo devi fare: lo hai promesso. Decidi tu stesso ora di fronte a ciò, se ti tocca cioè di fare la suddivisione delle specie del piacere e della scienza o di abbandonare tutto, nel caso appunto che tu in qualche altro modo, comunque, sia capace e anche voglia chiarire per qualche altra via l'oggetto della nostra discussione presente. SOCR. Dopo che tu hai parlato così non [b] v'è più nulla di terribile allora che io debba temere; la frase "nel caso che tu ... voglia" infatti disperde ogni terrore in ogni eventualità. E poi mi pare d'altra parte che un dio abbia fatto risorgere in me un ricordo. PROT. Come dunque e di che cosa?

X. SOCR. Ho in mente ora alcuni discorsi ascoltati una volta, non ricordo se in sogno o da sveglio, sul piacere e sulla intelligenza; si diceva che né l'uno né l'altro è il bene, ma un'altra cosa, una terza, diversa da essi, migliore di ambedue. Sono discorsi di un tempo, ma se

ciò risulterà [c] ora anche a noi con chiarezza evidente, al piacere è già sfuggita la vittoria, il bene infatti non si identificherebbe più al piacere; o come pensi? PROT. Così. SOCR. A mio avviso allora non avremmo più nessun bisogno di suddividere le specie del piacere. Procedendo questo sarà ancora più evidente. PROT. Hai detto benissimo, continua così a svolgere fino in fondo la tua argomentazione. SOCR. Prima dobbiamo ancora accordarci su alcuni punti di non grande importanza. PROT. E quali? SOCR. La natura [d] del bene deve essere o no cosa perfetta? PROT. La più perfetta di tutte, direi, Socrate. SOCR. E allora? Il bene è cosa sufficiente? PROT. Come no? In ciò deve differenziarsi da tutte le cose che sono. SOCR. Questo dunque, io credo, è necessarissimo affermare riguardo al bene, e cioè che senza eccezione il bene è oggetto della caccia e dell'ardente desiderio di tutto ciò che ne ha conoscenza, volendo quest'ultimo impadronirsene e farne un proprio acquisto e delle altre cose non dandosi pensiero se non di ciò che realizzandosi comporta la realizzazione di un bene. PROT. Nessuna obiezione è possibile a questo. [e] SOCR. Sottoponiamo dunque al nostro esame e alla scelta del nostro giudizio la vita informata dal piacere e quella informata dall'intelligenza vedendole separatamente l'una all'altra. PROT. Come dici? SOCR. Poniamo che non vi sia intelligenza nella vita del piacere, né piacere in quella dell'intelligenza. Se infatti uno dei due è bene bisogna che per nulla esso abbia più bisogno di nulla. E se ci risulterà uno dei due aver bisogno di altro, esso non [21a] potrà essere più comunque ciò che per noi è vero bene. PROT. E come potrebbe? SOCR. Vuoi allora che tentiamo la prova di ciò su di te? PROT. Ma certo. SOCR. Rispondi dunque. PROT. Domanda. SOCR. Accetteresti tu, Protarco, di vivere l'intera vita godendo dei più grandi piaceri? PROT. E perché no? SOCR. E penseresti di aver bisogno di qualche altra cosa ancora, una volta pienamente ottenuta tale vita? PROT. Per nulla. SOCR. Osserva bene: non avresti bisogno dell'intelligenza, del pensiero [b], del calcolo di ciò che è necessario e di tutto ciò che è ad essi fratello? PROT. E perché? Avrei tutto infatti avendo la gioia, io direi. SOCR. Dunque vivendo così tu potresti godere dei più grandi piaceri sempre, tutta la vita? PROT. E perché no? SOCR. Ma senza aver intelletto, memoria, scienza, senza opinione vera, non sarebbe questa la prima cosa che, direi, ignoreresti necessariamente, se godi o non godi cioè, poiché saresti privo di ogni barlume di intelligenza? PROT. E' necessario. SOCR. E certo, analogamente [c], in quanto saresti senza memoria, è, direi, necessario che neppure tu ricordi che una volta godevi, e anche del piacere che cade nel presente neppure rimanga il ricordo più lieve. Senza opinione vera d'altra parte durante il godimento non potresti pensare di godere e privo della capacità di calcolare non potresti neppure prevedere che nel tempo futuro godrai;

sarà necessario così a te di vivere non la vita di un uomo, ma di un "polmone marino" oppure di quegli animali, quanti ve ne ha che vivono [d] avendo il corpo sotto la conchiglia, nel mare. E' così, oppure v'è possibilità di pensare altro che a questo si opponga? PROT. E come? SOCR. E una simile vita possiamo preferirla alle altre? PROT. Questo discorso, Socrate, in questo momento mi ha gettato in una assoluta incapacità di parlare. SOCR. Ma non dobbiamo ancora cedere per questo; assumiamo e vediamo invece la vita informata dalla intelligenza.

XI. PROT. Quale dici dunque? SOCR. Per esempio se uno di noi questa volta accettasse a preferenza di vivere nel possesso dell'intelligenza, della mente, della scienza, della memoria, di tutte queste facoltà senza limitazioni loro [e] né del loro oggetto, senza avere parte al piacere, né molto né poco, e senza dolore d'altra parte, ma invece assolutamente immune da tutte le affezioni simili a queste ultime. PROT. O Socrate, né il primo né il secondo di questi modi di vivere mi parrà mai tale da esser prescelto, né mai ad altri tale potrà apparire, io credo. SOCR. E [22a] che dici di ambedue presi insieme, Protarco, di un modo di vita che li comprenda entrambi e che risulti tale dalla mescolanza di ambedue? PROT. Tu intendi vita che si svolge nel piacere e insieme nell'esercizio della mente e dell'intelligenza? SOCR. Così, vita fondata proprio su tali elementi. PROT. Ognuno sceglierà, io credo, questa, prima che l'una o l'altra di quelle due, e darà ad essa la precedenza su quelle. Ognuno, dico, non qualcuno sì, qualche altro no. SOCR. E ci rendiamo conto noi di quale è ora la conseguenza del nostro discorso attuale? PROT. Sì, pienamente: sono stati proposti tre modi di vita, e di [b] due di questi né l'uno né l'altro è sufficiente né può essere oggetto di scelta da parte di nessuno, uomo o animale che sia. SOCR. Non è dunque già chiaro per questi due, che nessuno di essi, come vedemmo, possiede il bene? Sarebbe infatti in tal caso, uno dei due, sufficiente e perfetto e tale da poter essere prescelto da tutte le piante e animali, da tutti quelli cui dicemmo possibile vivere sempre tutta la vita così, e se uno di noi scegliesse altrimenti la sua scelta sarebbe contro natura, contro ciò che è veramente tale da potersi scegliere, e ciò avverrebbe senza sua volontà a causa di ignoranza oppure perché costretto da una sinistra necessità. PROT. Pare almeno che le cose [c] stiano proprio così. SOCR. Mi sembra dunque sufficientemente dimostrato che non si deve identificare la dea del nostro Filebo con il bene. FIL. E così neppure la tua mente, o Socrate, è il bene, anzi sarà in qualche modo oggetto della stessa obiezione. SOCR. La mia sì, forse, Filebo; ma non certamente la vera mente, la divina mente, io credo; credo invece che per essa le cose stiano in modo diverso. Io non metto affatto in

discussione il primo posto quasi avessi desiderio di attribuirlo alla vita ordinata secondo la mente contro quella composita, penso piuttosto che sia da vedere ed esaminare che cosa faremo per il secondo [d] posto. Infatti ciascuno di noi due potrebbe forse individuare la base di questa vita mista altrimenti, l'uno dicendone causa la mente, l'altro il piacere, in modo che né l'uno né l'altro di questi due sarebbe il bene, ma forse si potrebbe supporre l'uno o l'altro di questi due come causa del bene. Su ciò dunque io vorrei polemizzare ancora più fortemente con Filebo e sostenere che in questa vita composita, qualsiasi cosa sia ciò che avendo essa assunto è diventata eleggibile e insieme buona, non al piacere, ma invece alla mente è cosa più vicina per genere [e] e più somigliante, e per tutto questo discorso il piacere non si potrebbe dire mai, per essere fedeli al vero, che stia al primo posto e neppure d'altra parte al secondo, è anzi ancora più in giù del terzo, se ora noi dobbiamo avere un minimo di fiducia nel mio intelletto. PROT. Ma, Socrate, mi pare proprio che adesso il piacere per te sia precipitato in basso, sia caduto quasi colpito dagli attuali discorsi; infatti, avendo combattuto la battaglia per il primo [23a] posto, ora giace. Quanto alla mente è da dire, come è chiaro, che molto prudentemente non prese parte alla competizione per il primo posto, avrebbe infatti subito la medesima sorte. Il piacere però, se privato del secondo, ne sarebbe anche completamente disonorato da parte dei suoi amanti; neppure a quelli infatti apparirebbe più ugualmente bello. SOCR. E con ciò? Non è miglior cosa ormai abbandonarlo e non farlo soffrire nel sottoporlo alla prova più accurata e nel confutarlo? PROT. Non ha senso ciò [b] che dici, Socrate. SOCR. Forse perché ho detto l'impossibile, che cioè il piacere soffra? PROT. Non solo per questo, ma anche perché non sai che nessuno mai di noi qui ti lascerà andare prima che tu abbia svolto questi argomenti col discorso fino alla fine. SOCR. Ohimè allora, Protarco, ci resta da parlare a lungo, né direi che sia cosa affatto facile ora. E infatti, a quanto pare, c'è bisogno di ben altri strumenti per andare a conquistare il secondo posto alla mente, bisogna usare, direi quasi, dardi ben diversi dai discorsi fatti fin qui. Ma forse è possibile che alcuni siano anche identici a quelli. Non bisogna far così? PROT. E come no?

[c] XII. SOCR. Cerchiamo di stare ben attenti nel porre la premessa di questo discorso. PROT. E quale premessa? SOCR. Tutte le cose che in questo momento sono nel tutto dividiamole in due parti, o piuttosto, se vuoi, in tre. PROT. E come? Puoi dirlo? SOCR. Riprendiamo alcunché già detto nei nostri discorsi di oggi. PROT. Che cosa? SOCR. Non abbiamo affermato in qualche modo che il dio ha rivelato la presenza del finito e dell'infinito nelle cose che sono? PROT. Certo. SOCR. Poniamo dunque questi come due generi e come

terzo una certa unità mista che risulta [d] dai primi due. Ma io sono, come pare, un uomo ridicolo nel fare questa operazione di distinzione e di enumerazione dei generi. PROT. Che dici, mio caro? SOCR. Mi pare ci sia bisogno ancora di un quarto genere. PROT. Dimmi quale. SOCR. Guarda alla causa della commistione di questi fra loro e ponimi questa causa come quarto genere, oltre a quei tre. PROT. E non avrai bisogno anche di un quinto il quale abbia il potere di distinguere? SOCR. Può essere ma non credo almeno proprio ora; se ce ne [e] sarà in qualche modo bisogno, tu mi scuserai, penso, allorché cercherò questo quinto. PROT. Certo. SOCR. Prima di tutto allora avendo preso e separato tre dei quattro generi, proviamo per due di questi - dopo aver visto che ciascuno di questi due si frantuma e si dilacera in moltissime parti e aver ricondotto ciascuno di essi all'unità - proviamo a pensare come mai ciascuno di essi è uno e insieme molti: infatti avremo constatato che sono tali. PROT. Se tu mi parlassi un po' più chiaramente su ciò, allora forse ti seguirei. SOCR. Dico dunque che i [24a] due generi che io propongo all'esame sono quelli stessi di cui poco fa si è parlato, l'uno è l'infinito, l'altro il finito. Io proverò a spiegare come in certo modo l'infinito è molteplice. Il finito ci aspetti. PROT. Ci aspetta. SOCR. Osserva con attenzione. E' infatti difficile e problematico ciò che t'invito ad esaminare, ma tuttavia guarda. Vedi prima di tutto se mai riusciresti a pensare un limite al "più caldo" e al "più freddo" in quanto tali, oppure se non è vero che il "più" e il "meno" che ineriscono a questi stessi generi, fino a quando vi staranno, vieteranno che [b] vi si stabilisca un termine. Infatti se un termine si applica a quelli, quegli stessi pure hanno finito di essere tali. PROT. Dici cose verissime. SOCR. Ma, noi diciamo, al "più caldo" e al "più freddo" in quanto tali ineriscono sempre il "più" e il "meno". PROT. Certamente. SOCR. Il discorso dunque ci segnala che i primi due non hanno in nessun caso un termine; essendo pertanto senza fine risultano senza dubbio alcuno infiniti. PROT. Fortemente, Socrate, bisogna affermarlo. SOCR. Almeno, caro Protarco, tu mi hai capito bene ed hai richiamato alla mia [c] memoria che anche questo "fortemente", di cui tu ora hai pronunciato la denominazione, e il "dolcemente" hanno lo stesso valore del "più" e del "meno" visti sopra. Là dove ineriscono infatti non permettono che ciascuna cosa sia quantitativamente determinata, ma in ciascuna attività ingenerando sempre il "più fortemente" in relazione ad un "più dolcemente" e viceversa, realizzano in ogni modo il di più ed il di meno e vanificano la quantità determinata. Infatti, come poco fa si disse, se non vanificano la quantità determinata, ma permettono che essa e così la misura determinata si ingenerino al posto del "più" e [d] del "meno", del "fortemente", del "dolcemente", questi decadono dal posto in cui erano, dal loro posto. Non ci sarebbero più il "più caldo" né il "più

freddo", in quanto tali, se avessero acquisito determinazione quantitativa; infatti il "più caldo" avanza sempre, non si ferma mai e così il "più freddo". E' la quantità determinata che sta e che cessa di esserlo se avanza. Per quanto si è detto dunque il genere "più caldo" e così il suo opposto saranno infiniti. PROT. Così pare almeno, Socrate. Però, come tu dicevi, non sono cose queste che si possano seguire facilmente; [e] ma forse, se ripetute più volte esse potrebbero dar modo di provare che l'interrogante e l'interrogato sono abbastanza bene in reciproco accordo. SOCR. Hai ragione e bisogna tentare di fare come dici. Adesso allora vedi bene se potremo prendere questo che dirò come segno indicativo e caratteristico della natura dell'infinito, affinché non ci dilunghiamo passando per tutti i casi particolari. PROT. Di quale segno parli? SOCR. Tutto ciò che a noi apparirà tale da venir ad essere "più" o "meno" e da ammettere in sé il "fortemente" ed il "dolcemente" ed il "troppo" e quanto [25a] v'ha di simile, tutto ciò dobbiamo includerlo nel genere dell'infinito come in una unità secondo il nostro discorso di prima per cui dicemmo che bisogna ricondurre ad unità ciò che è sminuzzato e diviso in piccole parti, e poi attribuirgli, per quanto è possibile, il segno caratteristico di una sola natura. Ricordi? PROT. Ricordo. SOCR. E allora ciò che non ammette quanto sopra, che invece ammette in sé tutto l'opposto di quanto sopra, e prima di ogni altra cosa l' "uguale" e l' "uguaglianza" e dopo l' "uguale" il "doppio" e tutto ciò che è numero rispetto al numero e misura [b] in relazione alla misura, ciò dunque se lo contassimo nel genere del finito, potremmo ritenere di fare cosa giusta? O come diresti tu? PROT. Giustissima, Socrate.

XIII. SOCR. Sta bene. Quale diremo ora che sia la caratteristica del terzo genere, il quale è la risultante degli altri due? PROT. Sarai tu a dirlo anche a me, come credo. SOCR. No, sarà piuttosto la divinità, se almeno un dio mai vorrà ascoltare le mie preghiere. PROT. Prega allora e poi riflettici. SOCR. Ci rifletto e mi pare, Protarco, che a noi ora uno degli dèi si sia fatto amico. PROT. [c] Che vuoi dire e su quale prova ti appoggi? SOCR. Te lo dirò, stanne certo. Tu però segui attentamente il mio discorso. PROT. Non hai che da dire. SOCR. Noi parlavamo poco fa in certo modo del "più caldo" e del "più freddo" e li nominammo, non è vero? PROT. Sì. SOCR. Aggiungi ad essi allora "più secco" e più umido", "di più" e "di meno", "più veloce" e "più tardo", e "più grande" e "più piccolo" e tutto quanto noi prima unificammo in quella natura che in sé ammette il "più" e il "meno". [d] PROT. Parli della natura dell'infinito? SOCR. Sì. Mèscolavi ora dopo di ciò anche la famiglia del finito. PROT. Di quale parli? SOCR. Di quella che noi non riconducemmo or ora alla sua unità dovendo noi, così come riducemmo ad unità quella dell'infinito, farlo anche per essa; parlo di

quella del finito. Ma forse otterremmo lo stesso risultato anche adesso: venendo ricondotti ad unirsi ambedue questi generi, anche quella ci si rivelerà completamente. PROT. Quale e che cosa intendi dire? SOCR. Parlo della famiglia cui appartengono l' "uguale" e il "doppio" [e] e tutto ciò che fa cessare la reciproca discordanza degli opposti e li rende commensurabili e li armonizza ponendo fra di loro il numero. PROT. Capisco; mi pare infatti che tu affermi che operando una simile mescolanza di questi elementi opposti ne risulta l'origine di nuove realtà per ogni singola unione. SOCR. E' giusto come tu hai capito, infatti. PROT. Continua a parlare, allora. SOCR. Non è vero forse che nelle malattie una simile giusta congiunzione [26a] produce la salute? PROT. Senza alcun dubbio. SOCR. Non è vero che avvenendo lo stesso nell'acuto e nel grave e nel veloce e nel tardo, specie tutte infinite, la giusta congiunzione realizza il finito e costituisce nella sua massima perfezione l'arte musicale nel suo complesso? PROT. Benissimo. SOCR. E così pure essa porta via ciò che v'ha di eccessivo e infinito quando si ingenera nel rigore del freddo e nel calore della canicola e vi produce moderazione ed insieme proporzione. PROT. Certo. SOCR. [b] E allora le stagioni e tutti i beni che noi uomini possediamo non risultano da ciò, dalla mescolanza di elementi infiniti e finiti? PROT. Come no? SOCR. E tralascio ora di dire senza dubbio innumerevoli altre cose, come la bellezza e la forza che si accompagnano alla salute e moltissime altre condizioni anche dell'anima, diverse fra loro ed eccellenti. E' stata questa la dea infatti, o bel Filebo, io direi, che nell'osservare l'intemperanza e la malvagità in tutti i suoi aspetti, inerente a tutte le cose, e che in esse non vi era limite alcuno né nei piaceri né nella golosità, impose una legge ed un ordinamento comportanti limitazioni. Tu affermi che essa fu causa del decadere di queste [c] cose, io al contrario affermo che essa fu causa di salvazione. Ed a te, Protarco, che cosa pare di ciò? PROT. Questo che dici è proprio secondo quanto io penso, Socrate. SOCR. Se dunque tu mi hai capito, io li ho esposti questi tre generi. PROT. Non so, ma credo di capire; mi pare infatti che uno dici che è l'infinito, l'altro, il secondo, il finito e sono presenti nelle cose che sono. E' per il terzo che proprio non riesco ad afferrare che cosa vuoi dire. SOCR. Infatti, mio straordinario amico, ti ha colpito la moltitudine delle cose cui il terzo dà origine; tuttavia anche [d] l'infinito offriva a chi lo considerava una molteplicità di generi e pure, contrassegnati come 'il genere del più e del meno', risultarono uno. PROT. E' vero. SOCR. E certo che non troviamo da obiettare a che il finito avesse molteplici aspetti e a che fosse uno per natura. PROT. E come avremmo potuto, infatti? SOCR. In nessun modo. Comunque tu devi dire che io affermo che terzo, questa unità in cui io pongo la somma di tutto ciò che è generato dalla congiunzione di quelli, è la generazione all'essere che si ottiene dalle

misure fondate sul genere del finito. PROT. Ho capito.

[e] XIV. SOCR. Ma noi dicemmo allora che oltre ai tre suddetti generi ve n'era un quarto da porre quale oggetto della ricerca. E la ricerca è una sola comune a tutti noi: vedi così se non ti par necessario che tutto quanto viene all'essere venga all'essere per l'azione di una causa determinata. PROT. Mi pare di sì; come potrebbe infatti venir all'essere senza causa? SOCR. Ma "ciò che fa" non differisce forse dalla causa per nulla se non per il nome? E sarebbe giusto dire che "ciò che fa" e "ciò che è causa" sono una cosa sola? PROT. Esattamente. SOCR. E senza dubbio [27a] troveremo anche, analogamente a qui sopra, che ciò che vien fatto e ciò che viene all'essere non differiscono in null'altro se non nel nome; o come diresti? PROT. Certo, così. SOCR. Ma ciò che fa è sempre, per natura, ciò che precede, mentre ciò che vien fatto sempre, nel suo venir all'essere, segue a quello? PROT. Senza dubbio. SOCR. E' quindi cosa diversa e non identica la causa rispetto a ciò che è in condizione di subordinazione, rispetto alla causa, nella generazione. PROT. Sì. SOCR. E così quei tre generi non ci hanno fornito forse la nozione di tutte le cose che vengono all'essere e di ciò da cui tutte [b] provengono? PROT. Sicuro. SOCR. E fattore di tutto ciò che viene all'essere diciamo che è un quarto genere, la causa, e pensiamo di aver dimostrato sufficientemente che è diverso da quei primi tre generi? PROT. Certo, infatti è diverso. SOCR. E' senza dubbio giusto adesso che, distinti i quattro generi, per ricordare meglio ciascuno di essi, li enumeriamo uno dopo l'altro. PROT. Sta bene. SOCR. Dico allora che il primo è l'infinito, secondo il finito, poi terzo procedente da questi è l'essere misto che è nato all'essere; ora, se dico quarta la causa della commistione [c] e del nascere forse che in qualche cosa sbaglio? PROT. E come? SOCR. Avanti dunque. Quale sarà il nostro discorso dopo di ciò e che cosa mai volendo ottenere giungemmo fin qui? Non era questo forse? Noi cercavamo se il secondo posto in valore sarebbe stato del piacere o dell'intelligenza? Forse non era per questo? PROT. Certo, per questo. SOCR. E forse ora, dopo aver così distinto i nostri quattro generi, potremo noi meglio condurre a perfezione anche il giudizio su che cosa è primo e che cosa secondo in valore relativamente a ciò appunto che ancora in principio fu causa della nostra discussione? PROT. [d] Forse. SOCR. Avanti. Noi attribuimmo il primo posto, direi, alla vita mista di piacere ed intelligenza. Era così? PROT. Era così. SOCR. E vediamo noi in qualche modo quale è questa vita e a qual genere appartiene? PROT. Come no, infatti? SOCR. Io penso che noi diremo che essa è parte del terzo genere; infatti tale genere non è misto soltanto di due certi elementi, ma è il genere di tutti gli elementi infiniti i quali siano stati legati dal finito, in modo che correttamente questo, che è il modo di

vita vincitore, sarà detto parte del genere terzo. PROT. Giustissimo.

[e] XV. SOCR. Bene. E il tuo modo di vita, Filebo, che è piacevole e non misto? In quale dei generi sopra enumerati ponendolo noi ve lo includeremmo senza errore? Ma rispondi a quest'altra domanda prima di rivelarcelo. FIL. Non hai che a formularla. SOCR. Piacere e dolore hanno limite oppure appartengono a ciò cui inerisce il "più" e il "meno"? FIL. Sì, Socrate, appartengono al numero di quelle cose che hanno in sé il "più". Non sarebbe infatti la pienezza del bene il piacere se non avesse natura infinita sia per quanto riguarda il numero sia per quanto il "più", [28a] l'intensità. SOCR. E nemmeno il dolore, Filebo, sarebbe certo pienezza del male. Cosicché noi due dobbiamo vedere come qualche altra cosa che non sia la natura dell'infinito fornisce ai piaceri la partecipazione al bene. Ma siano comunque per te questi, piacere e dolore, del genere delle cose infinite. Adesso, cari Protarco e Filebo, in quale mai dei generi sopra enumerati potremmo includere l'intelligenza, la scienza e la mente senza commettere un sacrilegio? Infatti non mi pare che sia lieve il pericolo per noi nella alternativa che la nostra risposta alla questione che pongo sia giusta o sbagliata. FIL. Tu rendi infatti omaggio [b] al tuo dio, Socrate. SOCR. E tu pure alla tua dea, amico. Comunque noi dobbiamo rispondere alla interrogazione. PROT. Socrate dice veramente bene, Filebo, e bisogna obbedirgli. FIL. Ma non hai scelto tu, Protarco, di rispondere in vece mia? PROT. Sì, certamente. Adesso però io sono in una certa difficoltà e ti prego, Socrate, di farti nostro interprete in modo che noi non commettiamo alcun errore in relazione al tuo atleta, non pronunciamo [c] parola stonata. SOCR. Bisogna obbedirti, Protarco, e infatti non ci poni per nulla un compito difficile. E' vero però che io domandando a quale genere appartengono l'esercizio della mente e la scienza ti sono stato causa di turbamento con le mie scherzose parole di omaggio alla mia divinità cui accennò Filebo? PROT. E' del tutto vero, Socrate. SOCR. In ogni caso la risposta è sicuramente facile. I sapienti infatti sono tutti d'accordo nel riconoscere che l'intelletto per noi è il re del cielo e della terra e in ciò essi non scherzano ma rendono realmente un tributo di venerazione a se stessi. E forse hanno ragione. Però, se non ti dispiace, noi dobbiamo fare la ricerca proprio del genere cui tali cose appartengono con più ampio procedimento [d]. PROT. Parla come vuoi e non badare per nulla, Socrate, alla lunghezza del discorso preoccupandoti per noi, pensa che non ci sarai affatto insopportabile.

XVI. SOCR. Hai detto benissimo. Cominciamo interrogando così. PROT. Come? SOCR. Dobbiamo affermare, Protarco, che tutte le cose e questo che noi chiamiamo 'tutto', dobbiamo affermare che sia

guidato dalla potenza dell'irrazionale senza alcun disegno e dal caso o all'opposto, come affermavano quelli prima di noi, e cioè che il tutto è ordinato e guidato da una mente, da una meravigliosa [e] intelligenza che tutto coordina? PROT. Nulla di simile, straordinario Socrate; cioè quanto tu dicevi poco fa non credo neppure che sia immune da empietà. Dire invece che la mente regge ed ordina tutte le cose è degno della visione che abbiamo dell'ordine dell'universo, della visione del sole, della luna, delle stelle e del moto circolare di tutta la volta del cielo e non altrimenti io potrei dire mai né avere mai altra opinione. SOCR. Vuoi pertanto che in qualche modo anche noi in accordo con gli [29a] antichi ripetiamo insieme a loro che le cose stanno proprio così? Vuoi che non solo pensiamo che si debbano ripetere opinioni altrui quando ciò sia senza pericolo, ma anzi che affrontiamo insieme il pericolo e tutti ci assumiamo la nostra parte di quel biasimo in cui incorreremo quando un abile parlatore sostenga per parte sua che tutto è a caso e non così come abbiamo visto? PROT. E come infatti potrei rifiutare? SOCR. Avanti allora. Osserva quale discorso ora ci viene incontro a questo proposito. PROT. Non hai che da parlare. SOCR. Per quanto riguarda le cose di cui si compone la natura dei corpi di tutti gli animali viventi, noi vediamo in qualche modo che fuoco e acqua e aria e finalmente anche terra, come dicono coloro che sono in balia di una tempesta, ineriscono [b] alla composizione. PROT. Certamente. Noi stessi infatti siamo realmente in balia della tempesta delle difficoltà nei nostri discorsi attuali. SOCR. Avanti allora. Per ciascuno di questi elementi primi, in quanto sono in noi, afferra questo. PROT. Che cosa? SOCR. Che ciascuno di essi in noi è presente in quantità minima, è di poca importanza, in nessun modo e luogo allo stato puro, e la sua potenza è del tutto inadeguata alla sua natura. Cogliendo questa situazione per uno di essi a titolo di esemplificazione pensa di tutti allo stesso modo: il fuoco, per esempio, è, direi, in noi ed è nel tutto. PROT. Sicuro. SOCR. E [c] ciò che di esso è in noi è poca cosa, debole, insignificante, il fuoco che è nel tutto invece è straordinariamente grande e bello e potente per tutta la potenza che è propria appunto di esso, del fuoco. PROT. E' proprio vero ciò che dici. SOCR. E allora? Il fuoco dell'universo tutto si alimenta e nasce e dipende da questo, da questo fuoco che è in noi o all'opposto è da quello che il mio fuoco ed il tuo e quello degli altri animali viventi ottiene tutto ciò? PROT. Questa tua domanda non è neppure degna di risposta. [d] SOCR. Giusto. Tu dirai infatti, penso io, lo stesso per la terra, quella che è negli animali viventi, qui, e quella che è nel tutto, e lo stesso pure per tutti gli altri elementi primi su cui poco fa ti interrogai. Risponderai così? PROT. E chi infatti, se rispondesse altrimenti apparirebbe mai sano di mente? SOCR. Nessuno, direi; ma vienmi dietro anche per ciò che segue

immediatamente. Non chiamammo noi ‘corpo’ tutte queste cose di cui parliamo qui sopra considerandole nelle loro unità di aggregazione? PROT. Certamente. SOCR. Lo stesso allora devi pensare anche per [e] questo che chiamiamo ‘mondo’. Esso sarà infatti corpo alla stessa stregua degli altri poiché è composto dei medesimi elementi primi. PROT. Giustissimo. SOCR. E allora: il nostro corpo si nutre da quello, preso nella sua totalità, e da quello ha ricevuto ed ha in suo possesso tutto ciò che or ora abbiamo detto parlando degli elementi primi oppure è quel corpo che riceve ciò dal nostro? PROT. Anche questa, Socrate, è un’altra questione di cui non vale [30a] la pena di parlare. SOCR. Ebbene? Val forse questa la pena? O che dirai tu? PROT. Di che cosa? SOCR. Non diremo che il nostro corpo ha l’anima? PROT. E’ chiaro che lo diremo. SOCR. Di dove, caro il mio Protarco, l’avrebbe presa, se il corpo dell’universo tutto non fosse animato e non avesse le medesime proprietà del nostro ed anche superiori alle nostre da qualunque lato le si vogliano considerare? PROT. E’ chiaro, o Socrate, da nessun’altra parte. SOCR. E infatti, direi, Protarco, noi non pensiamo certamente che di quei quattro generi (il finito, [b] l’infinito, il misto e la causa, che è quarto ed è presente in tutte le cose), noi non pensiamo che l’ultimo, la causa, la quale a noi qui fornisce l’anima e nei nostri corpi ingenera l’educazione fisica e dà l’arte medica alle membra che vacillano e in altre circostanze altri beni mette insieme ed altri rimedi procura, sia sì chiamato ‘totale e multiforme sapienza’, ma poi, quegli stessi elementi essendo nella totalità dell’universo cielo e in parti immense e per di più belle e allo stato puro, essa, la causa, ivi non abbia costruita [c] la natura delle realtà più belle e più nobili. PROT. Non è giusto pensare così e in nessun modo poi, direi, questo sarebbe un discorso valido. SOCR. E allora se tale opinione non ha senso, diremmo meglio, seguendo il discorso di prima, che, c’è, come spesso abbiamo detto, una grande quantità d’infinito nel tutto e una misura sufficiente ad esso di finito e sopra di questi una non poco importante causa la quale ordina e coordina gli anni e le stagioni e i mesi e sarebbe assolutamente giusto chiamarla ‘sapienza’ e ‘mente’. PROT. Assolutamente giusto. SOCR. Sapienza e mente senza l’anima non sarebbero mai. Questo [d] è sicuro. PROT. Mai, infatti. SOCR. Dirai così che nella natura di Zeus si ingenera un’anima regale e così una mente regale per virtù della causa e negli altri dèi altri di questi principi superiori; così dirai e secondo è caro a ciascuno degli dèi che sia detto. PROT. Certo. SOCR. E non credere, Protarco, che noi abbiamo detto invano questo discorso: sappi ch’esso è alleato a coloro che già nel passato rivelarono come la mente sempre regga il tutto. PROT. E’ così infatti. SOCR. E sappi che alla mia ricerca ha preparato la risposta, e cioè che la mente appartiene [e] al genere che fu indicato come la causa di tutte le cose generate; questo genere è uno

dei quattro che vedemmo. Non v'è dubbio, direi, che ha preparato la risposta al nostro problema: infatti la nostra risposta ce l'hai già ormai. PROT. Ce l'ho e ne sono soddisfatto se pure la tua risposta è venuta senza che io me l'aspettassi. SOCR. Infatti, Protarco, qualche volta lo scherzo è un riposo alla attenta fatica. PROT. Hai ragione. SOCR. Così, o amico, io [31a] direi, ormai noi abbiamo mostrato convenientemente il genere cui appartiene la mente e quale è la potenza di questa. PROT. Sicuro. SOCR. Ed anche il genere cui appartiene il piacere già da tempo ormai è chiaro per noi. PROT. Sì. SOCR. Teniamo allora presente alla memoria anche questo su ambedue, dico su intelligenza e piacere, e cioè che la mente apparve vicina per genere alla causa e, direi, dello stesso genere, e che il piacere di per sé è infinito e appartiene pertanto a un genere che non ha né avrà mai in se stesso e da se stesso, né principio né mezzo né [b] fine. PROT. Lo ricorderemo. Come potremmo non farlo infatti?

XVII. SOCR. Dopo di ciò allora noi dobbiamo vedere dove risieda ciascuno di essi due e, quando si generano, per quale affezione si generino. Prima il piacere: così come per primo abbiamo vagliato il genere al quale il piacere appartiene diamo ancora la precedenza al piacere in questa ricerca. Io penso d'altra parte che noi non potremmo condurre un esame soddisfacente sul piacere prescindendo dal dolore. PROT. Se dunque bisogna passare di qui, passiamoci senz'altro. SOCR. E tu sei del mio stesso parere sull'origine di questi due, piacere e dolore? PROT. Quale [c] parere? SOCR. A me pare che secondo natura l'origine del dolore e insieme anche quella del piacere appartengano al genere della congiunzione. PROT. Caro Socrate, richiama un po' alla nostra memoria quale mai delle cose di cui s'è parlato prima tu vuoi indicare con il termine 'congiunzione'. SOCR. Ciò sarà fatto nei limiti delle mie possibilità, straordinario amico. PROT. Dici bene. SOCR. Noi dunque dobbiamo intendere per genere della congiunzione quel genere che ponevamo terzo dei quattro. PROT. Quello che nominavi dopo l'infinito e il finito, quello in cui ponevi anche la salute e mi pare anche l'armonia? SOCR. [d] Benissimo. Ed ormai prestami attenzione quanto più ti è possibile. PROT. Non hai che a parlare. SOCR. Io dico dunque che quando si dissolve l'armonia ch'è in noi, negli animali viventi, subito allora, proprio nello stesso momento, si dissolve l'organismo naturale ed hanno la loro origine i dolori. PROT. Quanto dici è del tutto verosimile. SOCR. E invece quando l'armonia si ricompone e ritorna al suo ordine naturale, noi dobbiamo dire che è allora che nasce il piacere; diremo così, se è lecito in breve e rapidissimamente trattare di cose di importanza grandissima [e]. PROT. Io penso che tu hai ragione, Socrate, ma proviamo ad enunciare queste stesse cose in modo ancora più chiaro. SOCR. Non è

più facile assolutamente comprendere ciò che in qualche modo è di pubblico dominio e di comune evidenza? PROT. Che cosa, cioè? SOCR. La fame non è forse dissoluzione di noi stessi e dolore? PROT. Certo. SOCR. E il mangiare, poiché è un ritorno alla completezza, non è piacere? PROT. Sì. SOCR. Anche la sete d'altra parte è similmente dissoluzione e dolore, [32a] ed è invece piacere la potenza dell'umido in quanto ridà completezza a ciò che s'era disseccato. E ancora quella disgregazione e dissoluzione contro natura che è causata dal calore è dolore, invece è piacere la restituzione allo stato naturale ed il raffreddamento in tal caso. PROT. Senza alcun dubbio. SOCR. E dolore è il congelamento innaturale dell'umidità animale causato dal freddo, mentre è piacere il processo opposto verso il normale stato di natura, processo che avviene quando si scioglie ciò che era congelato e torna al medesimo stato primitivo. E in una parola vedi tu se ti par giusto dire che per quella specie del genere misto cui appartiene ciò che nasce animato dalla [b] congiunzione secondo natura di infinito e finito, così dicevo anche prima, per essa, quando si corrompe, la corruzione è dolore, mentre il processo che la riporta al suo essere, questo ritorno, è per tutti piacere. PROT. Sia così. Mi pare infatti che questo discorso può valere almeno come una delineazione generale della cosa. SOCR. Dobbiamo porre allora un'unica specie di piacere e un'unica specie di dolore in relazione all'una ed all'altra delle suddette affezioni? PROT. Sì, così.

XVIII. SOCR. Poni dunque come proprio dell'anima, relativamente [c] alla sua attesa delle suddette affezioni, da una parte la dolce e fiduciosa speranza che precede le cose piacevoli, dall'altra il terrore e la pena nella attesa delle cose dolorose. PROT. Queste sono infatti un'altra specie di piacere e un'altra specie di dolore che si verificano indipendentemente dal corpo nell'anima stessa in quanto uno attende qualche cosa. SOCR. Hai compreso bene. Secondo almeno la mia opinione infatti io credo che da queste specie del piacere e del dolore che si realizzano l'una e l'altra allo stato puro, come pare, senza che fra loro vi sia contaminazione risulterà chiaro per il piacere se il suo genere è [d] desiderabile nella sua totalità oppure se questo giudizio noi dobbiamo attribuire a qualche altro dei generi di cui s'è parlato, mentre del piacere e del dolore, come del caldo e del freddo, come di tutti i simili generi, noi dobbiamo dire che in qualche caso debbono essere desiderati, in qualche altro no, trattandosi non di beni in sé, ma in qualche caso e qualche volta assumendo essi in sé la natura di ciò che è bene. PROT. E' giustissimo quello che dici, che cioè bisogna che per questa via in qualche modo continui la ricerca di ciò che ora noi seguiamo. SOCR. Ma [e] vediamo prima di tutto questo: se è vero quanto si diceva, che cioè il dolore segue la corruzione di

quelle condizioni naturali e il piacere la loro restaurazione, pensiamo a quale dovrà essere mai allora lo stato di ciascuno degli animali quando si trovino nella condizione di non essere soggetti né all'uno né all'altro processo. Sta bene attento e dimmi: non è stretta necessità che nel periodo in cui è in quest'ultima condizione ogni animale vivente né soffra né goda comunque, né molto né poco? PROT. Stretta necessità. SOCR. Non è dunque questo un nostro terzo [33a] modo di essere oltre a quello di chi gode e a quello di chi soffre? PROT. Certamente. SOCR. Avanti allora, e sforzati di ricordarti di questo. Non c'è infatti piccola differenza per giudicare del piacere fra il ricordarsi o il dimenticarsi di questo terzo modo di essere. A proposito di ciò facciamo, se non ti dispiace, una breve considerazione. PROT. Dimmi tu quale. SOCR. Tu sai che a chi scegliesse la vita dell'intelligenza nulla impedisce di vivere sempre secondo questo terzo modo. PROT. Parli della □ b□ vita senza piacere e senza dolore? SOCR. Sì. E infatti fu detto, se non erro, allorquando si fece la comparazione dei tipi di vita, che colui il quale avesse scelto la vita della mente e dell'intelligenza doveva astenersi del tutto da ogni piacere sia piccolo che grande. PROT. Sicuro, si disse proprio così. SOCR. E allora così sarà per tale uomo almeno e non direi che sia per nulla cosa assurda che questa sia fra tutte le forme di vita quella più vicina agli dèi. PROT. Non è in ogni caso verosimile che gli dèi gioiscano o soffrano. SOCR. Assolutamente non è verosimile. Il verificarsi in essi dell'una e dell'altra di queste cose infatti è almeno indecoroso. Ma questo noi lo riprenderemo ancora [c] dopo in esame ove abbia qualche relazione con il nostro discorso e noi lo porremo vicino alla mente come un pregio perché essa ottenga il secondo posto in valore, se non possiamo farlo perché abbia il primo. PROT. E' giustissimo quanto dici.

XIX. SOCR. E senza dubbio la seconda specie dei piaceri, quella che noi dicemmo propria dell'anima stessa, ha origine in ogni caso dalla memoria. PROT. Come? SOCR. Prima di tutto bisogna che noi ci poniamo il problema di che cosa è la memoria, a quanto pare, e può darsi anzi che ancor prima della memoria noi dobbiamo anche sapere che cos'è la sensazione, se ciò che riguarda gli argomenti su cui ora discutiamo deve chiarirsi a dovere per [d] qualche via. PROT. Che vuoi dire? SOCR. Tu devi avere come punto fermo che di tutte le affezioni del nostro corpo, ogni volta che si verificano, alcune si estinguono nel corpo stesso attraverso le membra prima di arrivare fino all'anima, lasciando questa impassibile, altre trascorrono per l'uno e per l'altra ingenerandovi una sorta di scuotimento che avviene secondo un modo particolare nell'uno e nell'altra e insieme colpisce sia l'uno che l'altra. PROT. Poniamo questo. SOCR. E così se noi

diremo che quelle affezioni che non trascorrono per ambedue sfuggono alla coscienza che è nell'anima nostra e che invece non sfuggono quelle che trascorrono per ambedue, diremo bene? [e] PROT. Come no, infatti? SOCR. In nessun modo allora tu devi intendere questo sfuggire come se io dicessi che ivi è in qualche modo l'origine dell'oblio. L'oblio è infatti un uscire dalla memoria e la memoria nel fenomeno descritto ora non è ancora nata. E' assurdo dire che si verifica una determinata perdita di ciò che non è e non è ancora nato. Non è vero? PROT. Certamente. SOCR. Allora non hai che da cambiare i nomi. PROT. Come? SOCR. Invece di usare l'espressione 'sfuggire alla coscienza che è nell'anima', per indicare la condizione dell'anima quando non è turbata dagli scuotimenti del corpo, per tale situazione cioè che tu ora chiami con una espressione [34a] che quasi equivale ad 'obliare' usa il nome di 'insensibilità'. PROT. Ho capito. SOCR. Quando invece l'anima ed il corpo si uniscono in una unica affezione e insieme così si muovono, chiamando 'sensazione' questo movimento non dirai nulla di errato. PROT. E' verissimo quello che dici. SOCR. E ormai non sappiamo forse ciò che vogliamo indicare con il termine 'sensazione'? PROT. Certamente. SOCR. Dicendo allora che la memoria è la salvaguardia della sensazione, a mio parere almeno, si dirà [b] bene. PROT. Bene infatti. SOCR. Ma non diciamo noi che la reminiscenza differisce dalla memoria? PROT. Forse. SOCR. E in questo, forse? PROT. In che cosa? SOCR. Quando l'anima in se stessa, da sola, senza il corpo, quanto più ad essa è possibile riafferra ciò che insieme al corpo una volta sentiva, allora noi diciamo, penso, che essa ha reminiscenza di quello. Non è vero? PROT. Senza dubbio. SOCR. E certo quando dopo aver perduto la memoria sia di una sensazione sia d'altra parte di un insegnamento richiama poi tale memoria, da sola, chiusa in se [c] stessa, noi diciamo che anche questi e tutti i simili oggetti di tale processo sono reminiscenze e memorie. PROT. E' giusto quello che dici. SOCR. E ciò per cui furono dette tutte queste cose è questo. PROT. Che cosa? SOCR. Furono dette affinché in qualche modo noi potessimo cogliere quanto più possibile e il più nettamente possibile il piacere dell'anima indipendente dal corpo e insieme il desiderio relativo. Mediante quanto s'è detto mi pare infatti che in qualche modo ambedue queste cose vengano chiarite.

XX. PROT. E allora, o Socrate, noi dobbiamo ormai dire ciò che segue. SOCR. E' proprio necessario evidentemente [d] condurre la nostra ricerca trattando dell'origine del piacere e di ogni sua forma in modo molto ampio. Ora infatti ancora prima d'ogni altra cosa noi dobbiamo, è chiaro, cogliere che cosa è e come sorge il desiderio. PROT. Vediamo. Non ci perderemo nulla infatti. SOCR. Questo sì

almeno perderemo, Protarco: trovando ciò che ora cerchiamo noi perderemo la difficoltà che, relativamente a questi stessi argomenti, ci stringe. PROT. Hai risposto bene. Proviamo a dire ciò che viene subito dopo. SOCR. Non si è affermato or ora che la fame e la sete e molte altre [e] simili affezioni sono determinati desideri? PROT. E forti desideri. SOCR. E a quale loro carattere identico e comune noi guardiamo per indicarle con un solo nome queste cose così grandemente diverse fra loro? PROT. Per Zeus, non direi che sia facile rispondere, o Socrate; pure bisogna parlare. SOCR. Riprendiamo quindi ancora di là, dal medesimo punto. PROT. E di dove? SOCR. Con la frase 'ha sete' noi diciamo in ogni caso qualcosa che abbia senso? PROT. Come no? SOCR. Vuoi dire 'è vuoto'? PROT. Certo. SOCR. Ma la sete è desiderio? PROT. Sì, desiderio di bevanda. SOCR. Di bevanda o [35a] di riempirsi di bevanda? PROT. Io penso di riempirsi di bevanda. SOCR. Quindi ciò di noi che è vuoto evidentemente ha desiderio dell'affezione opposta a quella di cui è affetto; essendo vuoto infatti ama essere riempito. PROT. Chiarissimo, direi. SOCR. Ebbene? Chi in un primo momento è vuoto potrà da qualche parte aver contatto col riempimento mediante sensazione o memoria ove sia contatto con ciò di cui né è affetto al presente né mai anteriormente fu affetto? PROT. E come potrà? SOCR. Ma [b] sicuramente noi diciamo che chi desidera, desidera qualche cosa. PROT. Come no, infatti? SOCR. E non ciò di cui è affetto desidera; infatti ha sete e questo è esser vuoto ed egli desidera d'esser riempito. PROT. Sì. SOCR. In qualche modo quindi qualche cosa di ciò che appartiene a chi ha sete dovrà essere a contatto con il riempimento. PROT. Per necessità. SOCR. Ed è impossibile che tal parte sia il corpo; infatti è vuoto, in qualche modo. PROT. Sì. SOCR. Rimane dunque che sia l'anima ad essere a contatto col riempimento, e ciò avviene, è chiaro, per la memoria; [c] con che cos'altro altrimenti potrebbe esserne a contatto? PROT. Con nient'altro, direi.

XXI. SOCR. Ci rendiamo conto allora di, ciò che consegue per noi da questi discorsi? PROT. Che cosa? SOCR. Questo discorso ci nega che ci sia un desiderio proprio del corpo. PROT. Perché? SOCR. Perché ci mostra che sempre la tendenza di ogni animale è opposta alle affezioni presenti in quello, nel corpo. PROT. Certo. SOCR. E l'impulso che tende alla condizione opposta alle affezioni presenti in esso, nel corpo, mostra in qualche modo che esiste una memoria di ciò che è opposto alle affezioni suddette [d]. PROT. Senza dubbio. SOCR. Quindi il discorso, avendo dimostrato che la memoria è ciò che spinge verso le cose desiderate, ci ha rivelato che ogni impulso e desiderio e principio motore di ogni animale è proprio dell'anima. PROT. Giustissimo. SOCR. Dunque il discorso assolutamente nega che

il nostro corpo abbia sete, fame e simili affezioni. PROT. Verissimo. SOCR. A tal proposito allora noi dobbiamo renderci conto anche di questo. A me pare infatti che il discorso voglia rivelare a noi in queste cose un certo aspetto della vita. PROT. [e] Di quali cose e di quale vita parli? SOCR. Dell'esser pieno, dell'esser vuoto, di tutto ciò che ha una connessione con la salvezza o la distruzione degli animali e quando uno di noi trovandosi in ciascuna di queste due condizioni ora soffre ed ora goda a seconda che abbia mutato dall'una all'altra. PROT. E' vero. SOCR. Che avviene quando si trovi in mezzo fra le due? PROT. Come in mezzo? SOCR. Quando soffre per un'affezione si ricorda di quelle condizioni di piacere le quali essendo presenti cesserebbe di soffrire, però non è ancora soddisfatto. Che avviene allora? Dobbiamo o non dobbiamo dire che [36a] esso è in mezzo fra le due affezioni opposte? PROT. Dobbiamo, sì, dirlo. SOCR. E soffrirà totalmente o godrà totalmente? PROT. Per Zeus, soffrirà di un doppio dolore; a causa del corpo per l'affezione dolorosa e nell'anima per un certo desiderio smanioso di ciò che spera. SOCR. Come intendi questo dolore raddoppiato, Protarco? Non avviene che qualche volta uno di noi, vuoto, sta nella [b] chiara speranza d'esser soddisfatto, qualche altra all'opposto si trova a disperare? PROT. Proprio così. SOCR. Ma dunque non sei tu forse dell'avviso che chi spera d'esser soddisfatto, per la memoria di questo stato gode e insieme, in quanto è vuoto, nel medesimo tempo soffre? PROT. Per necessità. SOCR. Di conseguenza l'uomo e gli altri animali in tale circostanza contemporaneamente soffrono e godono. PROT. Può darsi. SOCR. E quando uno che è vuoto dispera di aver in un tempo qualsiasi soddisfazione? Non è in tal caso che si verificherà in modo doppio quell'affezione dolorosa che tu ora considerasti e ritenesti [c] essere doppia senz'altro? PROT. Verissimo, Socrate. SOCR. Di questa nostra analisi su queste affezioni facciamo uso in relazione a questo. PROT. A che cosa? SOCR. A questo problema: diremo che questi dolori e piaceri sono veri o falsi? Oppure che alcuni sono veri, altri no? PROT. Ma come saranno falsi, dolori o piaceri, Socrate? SOCR. Ma come, Protarco, possono essere veri o falsi i timori, vere o false le aspettative, vere o false le [d] opinioni? PROT. Per le opinioni sarei d'accordo in qualche modo anch'io, ma per il resto, no. SOCR. Che dici? Guarda che c'è senza dubbio il pericolo di risvegliare un discorso non certo poco importante. PROT. Hai ragione. SOCR. Se però ciò può portare un qualche vantaggio in relazione a quanto s'è detto, o figlio di quel grande uomo di tuo padre, bisogna vedere anche questo. PROT. E' così, senza dubbio. SOCR. E allora bisogna dire addio alle digressioni e ad ogni altro discorso che vada al di là di quanto è strettamente conveniente. PROT. E' giusto. [e] SOCR. Dimmi allora... mi tiene sempre, continuamente, uno stupore proprio di fronte alle difficoltà che ora noi proponiamo a noi stessi. PROT.

Come dici, dunque? SOCR. I piaceri non sono alcuni falsi, altri veri? PROT. E come potrebbero esserlo? SOCR. Non in sogno dunque né nella veglia, tu dici, non nel delirio né nella follia, nessuno vi è mai che creda di godere, ma non gode affatto o che creda d'altra parte di soffrire senza soffrire. PROT. Noi tutti, Socrate, abbiamo sempre pensato che tutto ciò avvenga proprio così. SOCR. Ma è giusto? Oppure dobbiamo esaminare se tale affermazione sia o no vera?

[37a] XXII. PROT. Dobbiamo esaminarlo, a mio parere almeno. SOCR. Definiamo allora più chiaramente quanto ora abbiamo detto sul piacere e sull'opinione. E' per noi infatti qualche cosa l'opinare? PROT. Sì. SOCR. E provar piacere? PROT. Sì. SOCR. Ed è certo qualche cosa anche l'opinato? PROT. Come no? SOCR. E ciò per cui prova piacere ciò che prova piacere? PROT. Senza alcun dubbio. SOCR. Ma ciò che opina, opini bene o male, non viene mai meno se non altro alla realtà dell'opinare. PROT. [b] E come potrebbe, infatti? SOCR. D'altra parte anche ciò che prova piacere, lo provi rettamente o no, è evidente che non verrà mai meno se non altro alla realtà del piacere. PROT. Sì, anche questo è così. SOCR. E' da vedere in quale modo mai allora l'opinione può essere solitamente per noi sia falsa che vera e invece il piacere solo vero, quando l'opinare e il provar piacere, l'uno e l'altro, sono in realtà così simili. PROT. Bisogna vederlo. SOCR. Affermi che bisogna vedere perché nell'opinione sopravvivono [c] falsità e verità in modo che essa non solo risulta opinione ma pure, secondo l'una e l'altra di queste due, una determinata opinione? PROT. Sì. SOCR. Inoltre anche su questo dobbiamo accordarci, se cioè, mentre le cose in genere sono per noi definibili qualitativamente, piacere e dolore invece siano solo piacere e dolore e non risultino qualitativamente definibili. PROT. E' chiaro. SOCR. Eppure questo almeno non è per nulla difficile a vedersi, cioè che anche essi sono qualitativamente definibili. Molto tempo fa infatti dicemmo che gli uni e gli altri [d] risultano sia grandi che piccoli e fortemente tali. PROT. Assolutamente. SOCR. E se, Protarco, la malvagità si aggiunge a una di queste cose, diremo che perciò risulta malvagia l'opinione e malvagio anche il piacere? PROT. Certo, Socrate. SOCR. E se si aggiunge a qualcuna di esse la rettitudine o l'opposto della rettitudine? Forse che non diremo retta quell'opinione che abbia con sé la rettitudine e così pure il piacere? PROT. E' necessario. SOCR. E se [e] ciò che viene opinato sia errato, non bisogna forse convenire almeno che l'opinione errata in tal caso non è retta, né rettamente opinante? PROT. E come lo sarebbe, infatti? SOCR. Ebbene? Se noi vediamo che d'altra parte un dolore o un piacere sono errati in relazione a ciò di cui v'è dolore o piacere, attribuiremo loro denominazioni come 'retto' o 'utile' o qualche altra fra quelle indicanti

cose positive? PROT. Non è possibile se almeno vi sarà un piacere errato. SOCR. Ed è certo evidente che spesse volte il piacere in noi nasce non insieme a opinione retta ma falsa. PROT. Come no infatti? In tal caso e circostanza, Socrate, [38a] noi siamo soliti dire falsa l'opinione, ma invece nessuno mai dice falso il piacere in quanto piacere. SOCR. Ma, Protarco, tu ora ti affanni a difendere il discorso che dà la prevalenza al piacere. PROT. Non è vero, io ripeto quello che sento dire. SOCR. Non c'è forse per noi nessuna differenza, amico mio, fra il piacere che nasce insieme a opinione retta ed alla scienza e il piacere che nasce insieme alla falsità ed alla ignoranza e che spesso insorge in ciascuno [b] di noi? PROT. E' verosimile almeno che la differenza non sia piccola.

XXIII. SOCR. Osserviamo allora la loro differenza. PROT. Guidami tu dove meglio a te pare. SOCR. Allora ti conduco di qui. PROT. Di dove? SOCR. L'opinione, diciamo, è in noi falsa ed anche vera. PROT. Lo è. SOCR. Alle opinioni sicuramente tengono spesso dietro i piaceri e i dolori, come poco fa si diceva, alle opinioni vere ed anche a quelle false, dico. PROT. Senza dubbio. SOCR. Ma la nostra opinione non nasce sempre dalla memoria e [c] dalla sensazione e così pure il nostro sforzo per farci una opinione? PROT. Proprio così. SOCR. Ora pensiamo necessariamente che per queste cose noi ci comportiamo così? PROT. Come? SOCR. Spesso a chi guardi da lontano oggetti che di là non vede con assoluta chiarezza accade di voler giudicare ciò che vede, non diresti? PROT. Direi. SOCR. Ma dopo di ciò un uomo in tale situazione non farà a se stesso questa domanda? PROT. Quale? SOCR. "Che cosa mai è ciò che mi appare in piedi davanti [d] a quella roccia, sotto quell'albero?" Credi che dirà così a se stesso un uomo vedendo in qualche occasione ciò che a lui appare nelle circostanze di cui s'è parlato? PROT. Certo. SOCR. E allora, dopo aver detto così egli, come rispondendo a se stesso, dirà che è un uomo? E dirà bene? PROT. Senza dubbio, almeno a mio parere. SOCR. E, andando poi fuori strada, forse dirà a se stesso che l'oggetto veduto è una statua, opera di qualche pastore. PROT. Proprio così. SOCR. E se c'è qualcuno con lui egli esprimendo [e] con la voce quanto aveva detto a se medesimo ripeterà a quello che gli è presente queste stesse cose? E' proprio così che risulta anche come discorso ciò che noi allora chiamavamo 'opinione'? PROT. Senza dubbio. SOCR. E se invece per caso è solo chi si trova nella situazione descritta, pensando in se medesimo queste stesse cose qualche volta continua a camminare anche per più lungo tempo e riflette dentro di sé. PROT. Senza dubbio. SOCR. Ebbene? Su queste cose pare anche a te nello stesso modo che a me? PROT. Che cosa? SOCR. A me pare che in tali circostanze l'anima nostra assomigli ad un libro. PROT. Come? SOCR. La memoria, che opera in

coincidenza [39a] colle sensazioni, e quelle affezioni che si verificano in tale processo paiono a me in tale occasione quasi scrivere nelle nostre anime dei discorsi; e quando questo complessivo processo di affezioni scrive il vero allora ne risultano in noi opinioni vere e discorsi veri ma quando un tale interno scrivano scrive il falso ne risulta l'opposto della verità. PROT. Pare assolutamente così anche a me e [b] accetto ciò che tu hai affermato in questi termini. SOCR. Accetta allora anche questo: in tali circostanze v'è nelle nostre anime anche un altro artefice. PROT. Quale? SOCR. Un pittore, il quale dopo lo scrivano disegna nell'anima rappresentazioni delle cose dette. PROT. Come e quando dobbiamo dire che operi questo nuovo artefice per parte sua? SOCR. Quando qualcuno avendo allontanato dalla vista o da qualche altro senso gli oggetti delle opinioni e dei discorsi di allora, in se stesso contempla in qualche modo le rappresentazioni di ciò che fu opinato e [c] detto. Forse che ciò non avviene in noi? PROT. Moltissimo avviene. SOCR. Ma le rappresentazioni degli oggetti delle opinioni e dei discorsi veri non sono forse vere, false quelle delle opinioni e discorsi falsi? PROT. Senza eccezione. SOCR. Se allora ciò noi abbiamo detto correttamente, vediamo ancora anche questo in relazione a quanto sopra. PROT. Che cosa? SOCR. Vediamo se è necessità per noi di essere oggetto di queste affezioni in relazione al presente ed al passato e non anche per il futuro. PROT. Sì, è lo stesso per tutte le determinazioni temporali. SOCR.[d] Non si è precedentemente detto che almeno i piaceri e i dolori limitati all'anima possono precedere i piaceri e i dolori provenienti dal corpo, in modo che ci accade di godere e soffrire in precedenza per il tempo che deve ancora venire? PROT. Sì, ciò è vero più che mai. SOCR. Forse che le scritture e i disegni che poco fa ammettevamo essere incisi dentro di noi sono solo in relazione al tempo [e] passato e presente e non per il futuro? PROT. Ma certissimamente anche per il futuro. SOCR. Dici "certissimamente" perché tutte queste cose sono speranze rivolte al tempo futuro e noi d'altra parte per tutta la vita siamo colmi di speranza? PROT. Esattamente per questo.

XXIV SOCR. Allora avanti. Oltre a quanto è stato detto ora, rispondi anche a questo. PROT. A che cosa? SOCR. Un uomo giusto pio e assolutamente buono non è forse caro agli dèi? PROT. Certo. SOCR. E un ingiusto e del [40a] tutto malvagio non è per gli dèi l'opposto del primo? PROT. Come no? SOCR. Ogni uomo, come poco fa dicevamo, è senza dubbio colmo di innumerevoli speranze. PROT. Come no? SOCR. Sono discorsi interni a ciascuno di noi quelle che noi chiamiamo 'speranze'? PROT. Sì. SOCR. E così pure le immagini disegnate; e spesso uno si figura di avere oro in abbondanza, senza

limiti e oltre all'oro piaceri in gran numero e così anche contempla in se stesso la raffigurazione di sé in grande godimento. [b] PROT. Perché no? SOCR. Dobbiamo o no affermare allora che di queste interne scritture quelle vere vengono per lo più date ai buoni in quanto sono cari agli dèi; e che d'altra parte ai malvagi vengono per lo più date quelle false? PROT. Dobbiamo assolutamente affermarlo. SOCR. Così anche nei malvagi, non di meno, sono presenti piaceri sotto forma di interna pittura, ma questi piaceri sono falsi, [c] direi. PROT. Certo. SOCR. E quindi i malvagi per lo più godono di falsi piaceri, quelli fra gli uomini invece che sono buoni di piaceri veri. PROT. Strettamente necessario quello che dici. SOCR. Secondo questi nostri discorsi di ora ci sono dunque, nelle anime degli uomini, piaceri falsi i quali senza dubbio imitano i veri in modo ridicolo, e analogamente è per i dolori. PROT. Ci sono. SOCR. Ma colui il quale senz'altro opina, era implicito nei nostri discorsi, sempre realmente opina e qualche volta anche non su cose che sono, che sono state e saranno. [d] PROT. Senza dubbio. SOCR. E questo almeno io penso che sia ciò che produce l'opinione falsa che dicevamo e il falso opinare in genere. Non credi? PROT. Sì. SOCR. Ebbene? Non è giocoforza attribuire anche ai dolori ed ai piaceri per parte loro una condizione corrispondente? PROT. Come? SOCR. Ammettere cioè, come era implicito, che è sempre reale godimento quello di colui il quale, quanto e comunque ciò sia, gode senz'altro e qualche volta non di cose che sono e che sono state e spesso anzi, e forse il più delle volte, gode di cose che non saranno mai. PROT. [e] E' necessario ammettere che anche ciò sia così, Socrate. SOCR. E allora il medesimo discorso non si dovrà fare per i timori e per le ire e tutte le simili passioni, che cioè in determinate circostanze tutte le simili cose sono false? PROT. Senza dubbio. SOCR. Ebbene? Diremo che le opinioni malvage e nocive sono altra cosa che false? PROT. Non altro che questo. SOCR. E, credo, nemmeno i piaceri noi pensiamo che abbiano altro modo d'esser malvagi [41a] oltre a quello d'esser falsi. PROT. Tutto l'opposto del vero hai detto, Socrate. Infatti io penserei che niente affatto per la falsità dolori e piaceri si potrebbero considerare malvagi, ma invece in quanto si accompagnano ad una malvagità grave che è ben altra cosa. SOCR. E allora dei piaceri malvagi, che sono tali a causa della malvagità, diremo fra poco, se a noi due parrà ancora necessario parlarne. Di quelli falsi è da dire che sono tali per altra ragione, [b] e in noi sono e vengono ad essere in gran numero e spesse volte. Questo forse ci sarà utile per giudicare poi. PROT. Come no, infatti? Ammesso almeno che ci siano piaceri falsi. SOCR. Pensa come vuoi, ma per conto mio, Protarco, ci sono. Finché questa opinione sta davanti a noi, per noi è certo impossibile cessar di discuterne. PROT. Benissimo.

XXV. SOCR. Buttiamoci allora, come lottatori, sopra questo discorso ancora. PROT. Andiamo. SOCR. Sicuramente [c] dicemmo poco fa, se ben ricordiamo, che quando in noi siano i cosiddetti desideri, allora conseguentemente il nostro corpo per queste affezioni è come distaccato e separato dall'anima. PROT. Ricordiamo, ciò fu già detto. SOCR. Ma non è forse l'anima, secondo quanto si diceva, ciò che ha desiderio delle condizioni opposte a quelle eventuali del corpo, non è il corpo ciò che ci fornisce il dolore o un certo piacere tramite una sua affezione? PROT. Sicuro dicevamo così, infatti. SOCR. Calcola allora le conseguenze relative in questi casi. PROT. Dille tu. SOCR. [d] In tali circostanze avviene dunque che dolori e piaceri giacciono insieme e le sensazioni di queste affezioni fra loro opposte coesistono l'una accanto all'altra, il che anche or ora così apparve. PROT. Almeno pare. SOCR. Ma non fu detto forse da noi, e da noi precedentemente insieme accettato, anche questo? PROT. Che cosa? SOCR. Che ambedue questi, dolore e piacere, comprendono in sé il "più" e il "meno" e che appartengono al genere delle cose infinite. PROT. Fu detto certamente. SOCR. Quale è allora il mezzo per giudicare correttamente di ciò? PROT. [e] Dove e come? SOCR. Nel caso che il nostro intento nel giudicare miri ogni volta a riconoscere in qualcuna di simili cose quale di esse in relazione alle altre è maggiore, quale minore, quale è da più, quale ha maggior forza, e cioè dolore rispetto a piacere, dolore rispetto a dolore, e piacere rispetto a piacere. PROT. Proprio così, è questo l'intento del nostro giudizio. SOCR. Ebbene? Sul piano della vista, il vedere le grandezze da lontano e anche troppo [42a] da vicino annulla la verità e produce false opinioni; ma nei dolori e nei piaceri non avviene questo stesso fatto? PROT. Molto di più, Socrate. SOCR. Questa di adesso allora è una conclusione opposta a quella di poco fa. PROT. Di quale parli? SOCR. Prima noi abbiamo detto che queste opinioni false e vere riempiono immediatamente e senza incertezza dolori e piaceri della loro propria affezione di [b] falsità e di verità. PROT. Verissimo. SOCR. Ora invece dolore e piacere mutano sempre per il fatto che siano osservati da vicino e lontano e posti l'uno presso l'altro, e i piaceri appaiono più grandi e più forti davanti al dolore, e i dolori d'altra parte osservati accanto a' piaceri appaiono deformati in senso opposto dei piaceri di fronte ai dolori. PROT. Sono, queste, conseguenze necessarie dei fatti che tu hai esposto. SOCR. Ma se nella misura in cui gli uni e gli altri appaiono maggiori o minori del reale, tu degli uni e degli altri togli via ciò che appare ma non è, non [c] affermerai che ciò sia fondato apparire e d'altra parte non cesserai mai sostenere che sia giusta e vera la parte di piacere e dolore che si fonda su di questo apparire. PROT. No, infatti. SOCR. Dopo di ciò allora noi vedremo se per questa via potremo incontrare piaceri e dolori ancora più falsi di questi, piaceri e

dolori, dico, che si manifestano e sono presenti nella vita degli animali. PROT. Di quali parli e in che modo ciò accade?

XXVI. SOCR. Si è in qualche modo più volte detto che i dolori, le sofferenze, le pene, tutto ciò che si comprende [d] sotto simili denominazioni, avvengono a causa di una corruzione della natura di ciascuno, sia per associazione che per dissoluzione, per pienezza e per difetto, per certi accrescimenti e certe diminuzioni. PROT. E' vero, ciò è stato detto più volte. SOCR. Quando invece d'altra parte ciascuno si ricostituisce entro i limiti segnati dalla sua natura, questo ricostituirsi abbiamo ammesso da parte nostra che è piacere. PROT. Giusto. SOCR. Che avviene allora quando nel nostro corpo non si verifica nessuna di queste due condizioni? PROT. E potrebbe mai accadere [e] ciò, Socrate? SOCR. Protarco, la domanda che tu ora hai fatto non ha nessun senso per il nostro discorso. PROT. E perché? SOCR. Perché non impedisce che io interroghi te di nuovo con la mia interrogazione. PROT. Quale? SOCR. Io dirò: "Protarco, se dunque non accadesse ciò di cui parlavo, quale mai ne sarebbe la conseguenza necessaria per noi?". PROT. Volevi dire che il corpo non si muove in nessuno dei due sensi? SOCR. Appunto. PROT. Allora è chiaro, Socrate, almeno questo, che né da esso nascerebbe piacere mai e neppure un dolore qualsiasi. [43a] SOCR. Hai risposto benissimo. Ma io credo tu voglia dire che sempre una qualsiasi di quelle due condizioni necessariamente si verifica in noi, come dicono i sapienti; tutte le cose infatti sempre scorrono dall'alto in basso e viceversa. PROT. Dicono così infatti e mi pare almeno che non dicano cosa stolta. SOCR. E come potrebbero dire cosa stolta se stolti almeno non sono? E infatti voglio ritirarmi di fronte a questo discorso che ci assale. Ora io penso di fuggire di qui, e fuggi tu pure con me. PROT. Dimmi per dove. SOCR. Diciamo allora a questi sapienti: "Stiano [b] queste cose come dite voi". Tu rispondi a me se tutte le cose sempre, tutte le cose che subisce uno qualsiasi degli esseri animati, tutte le sente chi le subisce in modo che a noi non sfugge né il nostro crescere né, per nulla, alcun altro fatto simile di cui siamo oggetto, o se è vero tutto l'opposto. PROT. E' vero senza dubbio tutto l'opposto. Quasi tutte almeno queste cose infatti sfuggono a noi. SOCR. Allora noi non abbiamo detto bene ciò che dicemmo poco fa, che i mutamenti che avvengono all'insù e all'ingiù producono dolori e piaceri. PROT. Certo. SOCR. Sarà [c] dunque cosa migliore e più resistente ad ogni attacco dire così. PROT. Come? SOCR. Che i grandi movimenti di trasformazione producono in noi dolori e piaceri, quelli d'altra parte moderati e piccoli invece non fanno né l'una né l'altra di queste cose, assolutamente. PROT. Questo è più giusto di quell'altro discorso, Socrate. SOCR. Se le cose stanno così allora, ritornerà davanti a noi la vita di cui prima parlammo. PROT. Quale? SOCR.

Quella che dicemmo essere senza dolore e senza dilette. PROT. Verissimo. SOCR. Da tutto ciò dunque poniamo tre tipi di vita possibili a noi, uno piacevole, uno doloroso, uno né [d] piacevole né doloroso. Oppure come diresti tu su ciò? PROT. Non diversamente da così, direi io almeno; sono tre i tipi di vita. SOCR. Ma non sarà certo cosa identica al godimento il non aver mai dolore, non è vero? PROT. E come potrebbe infatti? SOCR. E così quando tu senti dire che cosa sommamente piacevole sopra tutte è condurre sempre una vita priva di dolori, che cosa pensi tu allora che voglia dire chi dice così? PROT. Chi parla così mi pare almeno che intenda per piacere il non aver dolore. SOCR. E allora supponiamo di avere tre cose, quelle che [e] vuoi, e poni (per usare nomi più belli) che la prima sia oro, la seconda argento, la terza sia ciò che non è né l'uno né l'altro di questi due. PROT. Sta bene. SOCR. Quella dunque che non è né l'uno né l'altro di quei due è possibile che ci risulti l'uno o l'altro dei due, oro o argento cioè? PROT. E come? SOCR. Neppure quindi la vita intermedia sarebbe oggetto di un discorso giusto se fosse detta piacevole o dolorosa né mai opinerebbe bene uno se opinasse così e neppure direbbe correttamente se così dicesse, almeno secondo quanto vuole il discorso corretto. PROT. E come infatti? SOCR. Però, amico mio, [44a] noi abbiamo esperienza di gente che dice e opina così. PROT. E' proprio vero. SOCR. Ma ritengono essi anche di godere quando non soffrono? PROT. Lo dicono, almeno. SOCR. E allora pensano di godere in tale circostanza; infatti non lo direbbero, penso. PROT. Può darsi. SOCR. E certo essi opinano il falso in relazione al godere, se è vero che è reciprocamente indipendente la natura di ciascuno dei due, dico del non soffrire e del godere. PROT. Ed è vero che sono indipendenti, così noi abbiamo ormai già affermato. SOCR. Dobbiamo scegliere allora di dire che per noi vi sono tre condizioni di vita possibili, come [b] prima dicemmo, oppure solo due, il dolore che è un male per gli uomini e la liberazione dal dolore, che come tale è un bene, e dobbiamo questa chiamarla piacere?

XXVII. PROT. E perché dobbiamo noi, ora, Socrate, porre a noi stessi una simile domanda? Non comprendo, infatti. SOCR. Infatti in realtà tu, Protarco, non conosci i nemici del nostro Filebo. PROT. Di quali uomini parli? SOCR. Parlo di uomini che sono detti molto abili conoscitori delle cose della natura, i quali negano assolutamente l'esistenza dei piaceri. PROT. Sono certo molto abili. SOCR. [c] Dicono che tutti i piaceri consistono nella fuga dal dolore, tutti quei piaceri che gli amici di Filebo ora chiamano appunto così, 'piaceri'. PROT. E tu, Socrate, ci consigli di credere loro o che altro dici? SOCR. Io penso di no, penso però che dobbiamo usare di loro come di indovini i quali esercitano la loro professione non in base alla conoscenza dell'arte;

per un certo disgusto nato da nobiltà di natura essi odiano eccessivamente la potenza del piacere e ritengono che non vi sia in esso nulla di sano in modo anche che non considerano piacere ma incantamento proprio [d] la stessa attrazione del piacere. Tu dunque potrai far uso di costoro vedendo queste loro opinioni, studiando anche le altre reazioni del loro disgusto. Dopo di ciò tu conoscerai quelli che, per me almeno, sono i veri piaceri, affinché dopo averla esaminata dal punto di vista dell'uno e dell'altro discorso noi proponiamo al nostro giudizio la potenza del piacere. PROT. Hai ragione. SOCR. Teniamo dietro a loro dunque come ad alleati, sulle tracce della loro insofferenza. Mi pare infatti che essi dicano qualche cosa di simile a questo, muovendo da certe premesse lontane [e], e cioè si domandano: se noi volessimo vedere la natura di qualsiasi genere, per esempio del duro, dovremmo guardare alle cose più dure e sarebbe questo il modo migliore di coglierlo, oppure a cose che stiano molto in giù nella scala decrescente della durezza? Tu, Protarco, devi quindi rispondere come a me così anche a costoro, a questi uomini dal brutto carattere. PROT. Sì, senz'altro; io almeno rispondo così a quelli: bisogna guardare a ciò che è al sommo della scala. SOCR. E allora se noi volessimo osservare quale è la natura anche del genere del piacere, non dobbiamo guardare a ciò che è all'ultimo grado [45a] di intensità di piacere, verso quei piaceri che sono detti i sommi piaceri, i più intensi. PROT. Ognuno sarebbe su ciò d'accordo con te, ora. SOCR. Ma i piaceri più facili almeno e i più grandi, lo diciamo spesso, non sono quelli che provengono dal corpo? PROT. Come no, infatti? SOCR. E sono e divengono maggiori negli ammalati, nelle loro malattie, o nei sani? Stiamo in guardia a che non diamo precipitosamente una risposta e così in qualche modo cadiamo in errore. Forse risponderemmo, [b] infatti, nei sani. PROT. E' almeno verosimile. SOCR. E perché? Non sono forse superiori quei piaceri che sono pure preceduti dai più grandi desideri? PROT. Questo è vero. SOCR. E non è vero forse che i febbricitanti e coloro che hanno malattie accompagnate da febbre più dei sani hanno sete, freddo e tutte le affezioni che sono soliti provare nel corpo? Non sono più dei sani stretti dai bisogni e nell'essere soddisfatti non provano piaceri più forti? O negheremo che ciò sia vero? PROT. E' evidentissimo ora [c] che è stato detto. SOCR. E così? Appariremmo dir bene affermando che se uno volesse vedere i più grandi piaceri, deve dirigere il suo esame verso la malattia piuttosto che verso la salute? Vedi di non ritenere che io ti interroghi intendendo di chiedere se gli uomini gravemente ammalati godono più volte dei sani, ma pensa invece che io cerco di misurare l'intensità del piacere e di sapere dove mai si verifica la sua massima intensità in ogni caso in cui si verifica. Noi infatti diciamo che bisogna riuscir a conoscere la sua natura e quale

natura gli attribuiscono quelli che [d] affermano che il piacere neppure è, assolutamente. PROT. Ma io seguo, mi pare, il tuo discorso.

XXVIII. SOCR. Fra poco, Protarco, avrai non minore occasione di dimostrarlo. Rispondi infatti: è nella trasmodatezza che vedi più grandi i piaceri - non dico in maggior numero, ma invece superiori per forza ed intensità - che non nella vita saggia e temperata? Rispondi facendo attenzione. PROT. Ma capisco ciò che tu vuoi dire, e vedo che v'è una grande differenza. Infatti i saggi e temperanti, direi, in ogni occasione li trattiene anche la massima [e] che ordina "nulla di troppo", massima cui obbediscono; ma per quanto riguarda gli stolti e gli intemperanti quel violento piacere che li domina fino alla follia li rende universalmente oggetto di cattiva fama. SOCR. Bene. E se le cose stanno così, è chiaro che i più grandi piaceri sorgono in una certa condizione di vizio dell'anima e del corpo e non nella virtù; e così pure è dei più grandi dolori. PROT. Esattamente. SOCR. Ora, presceltine alcuni, bisogna esaminare per qual mai loro carattere noi dicevamo che [46a] appunto questi sono i piaceri più grandi. PROT. E' necessario far così. SOCR. Esamina allora i piaceri delle malattie che dirò, quale è il modo secondo cui si verificano. PROT. Quali? SOCR. Parlo dei piaceri delle malattie ripugnanti, piaceri che quegli uomini difficili di cui parlammo assolutamente detestano. PROT. Quali? SOCR. Per esempio il sollievo che viene ai malati di scabbia dal grattarsi e tutti gli analoghi casi che non hanno bisogno d'altra cura. Questa affezione infatti che allora si verifica in noi come dovremo definirla, per gli dèi? Piacere o dolore? PROT. Questa cosa, dico io, Socrate, pare che [b] sia un male misto. SOCR. Io non ho certo fatto questo discorso, almeno direi, per affliggere Filebo; ma, Protarco, senza questi piaceri e quelli che conseguono a questi, se cioè essi non siano stati sottoposti alla nostra osservazione, io direi che non potremmo mai giudicare su quanto ora stiamo ricercando. PROT. Allora bisogna dirigere la nostra ricerca verso i piaceri congeneri a questi. SOCR. Intendi dire quelli che sono misti e partecipano di due condizioni? PROT. Esattamente. SOCR. Ci sono dunque commistioni che riguardano il corpo e avvengono nei corpi, commistioni [c] che riguardano l'anima ed avvengono nell'anima; e troveremo pure i dolori dell'anima e quelli provenienti dal corpo mescolati ai piaceri, e tutti insieme ora sono chiamati piaceri ora dolori. PROT. Come? SOCR. Quando un uomo nella ricostituzione della sua natura, o nel dissolvimento, subisce opposte e simultanee affezioni ed ora rabbrivendo si infiamma, ora bruciando trema di freddo e cerca, io credo, di trattenere in sé una di queste affezioni e di liberarsi dall'altra, allora questo dolce mescolato d'amaro, come si dice, al quale presente in noi si accompagna [d] la difficoltà d'uscirne produce

dapprima irritazione e finalmente una selvaggia eccitazione. PROT. E' proprio vero quanto dici ora. SOCR. Ora di questi stati misti alcuni sono composti di piacere e dolore in uguale misura, altri in misura diversa. Non è vero? PROT. Come no, infatti? SOCR. Devi dire allora che gli stati misti in cui i dolori sovrastano per numero i piaceri sono quelli surricordati della scabbia e quelli del solletico: quando l'ebollizione e l'infiammazione sono all'interno e non si raggiungono con l'azione di strofinarsi e di grattarsi e solo le [e] parti che stanno alla superficie del corpo si possono rammollire così, in un certo momento i malati esponendo queste al calore del fuoco e al suo opposto, l'una e l'altra cosa alternando per il tormento, si procurano talvolta piaceri enormi, in un altro momento all'opposto procurano alle parti interne e non a quelle esterne dolori commisti a piaceri, in quelle parti, dico, verso cui orientano il loro intervento, e ciò fanno dissolvendo violentemente ciò che vi era raccolto o violentemente fondendo ciò che vi si era dissolto [47a] e così insieme unendo dolori e piaceri. PROT. Verissimo. SOCR. Ma d'altra parte quando in tutti i simili processi il piacere si mescola al dolore in misura maggiore di questo, la parte di dolore commista procura prurito e leggera irritazione mentre la sovrabbondante parte di piacere versato nella mistione fa tendere il corpo e gli fa fare dei salti, talvolta, e producendo in esso ogni sorta di colori, di figure, di soffi, in esso ingenera una generale depressione ed è causa di folli grida. Non è vero? PROT. [b] Proprio così. SOCR. E tutto ciò fa anche dire, amico mio, al malato di se stesso, e ad altri di lui, che godendo di tali piaceri a lui par di morire e così tali piaceri egli del tutto insegue continuamente con tanta maggiore passione quanto più egli è intemperante e stolto e li definisce grandissimi e considera straordinariamente felice chi, quanto più può, di essi sempre gode in vita. PROT. Socrate, tu hai enumerato compiutamente, per quanto si poteva attendersi, tutto ciò che su questo piano accade a causa della [c] maggior parte degli uomini. SOCR. Ciò è vero, Protarco, per quanto almeno riguarda i piaceri che si realizzano nelle affezioni miste del solo corpo, quando cioè si mescolano le sensazioni della superficie di questo a quelle delle sue parti interne. Per quanto si riferisce poi ai casi in cui l'anima fa convergere affezioni opposte a quelle del corpo, dolore contrapposto a simultaneo piacere, piacere a dolore, in modo che ambedue essi producono un'unica fusione, è argomento già precedentemente trattato e affermammo che quando v'è senso di vuoto, v'è pure desiderio di riempimento, e di questa speranza si gode, di quel vuoto [d] si soffre. Allora noi non lo dicemmo, ma ora lo facciamo e diciamo cioè che in tutti questi casi, innumerevoli casi, di questa opposizione d'anima e corpo, avviene sempre una sola commissione di dolore e piacere. PROT. Può darsi che

tu abbia assolutamente ragione di dire così.

XXIX. SOCR. Ora ci rimane ancora un altro tipo di mescolanza di dolore e piacere. PROT. Quale dici? SOCR. Quella per cui dicevamo che spesse volte l'anima stessa si mescola a se stessa. PROT. Quale è dunque il significato di queste parole? SOCR. Ira e timore e desiderio ardente [e] e lutto ed amore e gelosia e invidia e tutto ciò che v'ha di simile, non li poni tu forse come dolori propri dell'anima in quanto anima? PROT. Certo. SOCR. Ma non credi dunque che noi potremo trovare tali dolori ricolmi di inimmaginabili piaceri? Oppure c'è bisogno di richiamare alla memoria, per quanto riguarda gli sdegni e le ire, quel moto dell'anima

che spinge pure l'uomo ricco di pensiero a montare in collera e che è molto più dolce del miele stillante,

[48a] e così i piaceri mescolati ai dolori nei lutti e nei desideri ardenti? PROT. No, non occorre. Le affezioni di cui parli avvengono secondo quanto tu dici, non altrimenti potrebbero verificarsi. SOCR. E ricordi certo anche gli spettacoli tragici, quando la gente si diverte e gode e insieme piange? PROT. Perché no? SOCR. E il nostro stato d'animo alle commedie? Sai che c'è anche in questo mescolanza di piacere e dolore. PROT. Non capisco proprio [b]. SOCR. Infatti, Protarco, non è del tutto facile riconoscere anche qui la presenza di una simile affezione, ogni volta che c'è. PROT. Non lo è, a quanto pare, almeno a me. SOCR. Ma prendiamo e studiamo proprio queste cose tanto più quanto più sono oscure, in modo che dopo anche nelle altre si possa più agevolmente comprendere la mescolanza di dolore e piacere. PROT. Parla allora. SOCR. Ebbene, quel nome poco fa pronunciato, 'invidia', tu pensi indichi un dolore dell'anima o che cosa? PROT. Certo, questo. SOCR. Però l'invidioso mostrerà certo di godere dei mali che accadono ai suoi vicini. PROT. [c] E di molto. SOCR. Sicuramente l'ignoranza e ciò che diciamo imbecillità sono mali. PROT. Certo. SOCR. E muovendo di qui vedi un po' quale è la natura del ridicolo. PROT. La vedrò appena tu me la dirai. SOCR. Il punto capitale è un certo vizio che trae il suo nome da una certa condizione umana; nel complesso dei vizi è l'affezione umana opposta a quanto è detto nella iscrizione di Delfo. PROT. Parli del "conosci te stesso", Socrate? SOCR. Sì. [d] Il suo opposto evidentemente sarà il non conoscere in nessun modo se stesso; direbbe così l'iscrizione per aver opposto significato. PROT. E' vero. SOCR. O Protarco, prova a divider questa stessa cosa in tre parti. PROT. Come dici? Sta attento a

non chiedermi cose di cui non sono capace. SOCR. Così tu affermi che devo esser io a fare questa divisione ora? PROT. Lo affermo e non solo lo affermo ma anche te ne prego. SOCR. Ciascuno di coloro che ignorano se stessi, non si trova forse necessariamente in questa ignoranza da uno di questi tre punti di vista? PROT. Come? SOCR. Il primo si riferisce alle [e] ricchezze, credere cioè di essere più ricchi di quanto non comporti il loro patrimonio. PROT. Ce ne sono molti, direi, in questa condizione. SOCR. Ma sono in maggior numero quelli che ritengono se stessi più grandi e più belli e maggiormente dotati in simili qualità fisiche di quel che in realtà non siano. PROT. E' vero. SOCR. E ancora di più, direi, sono quelli che si ingannano in relazione alla terza specie, quella relativa alle qualità dell'anima e pensano di essere superiori a quanto sono per valore, tali non essendo. PROT. E fortemente. SOCR. E non è forse attaccandosi [49a] in ogni modo, tra le virtù, soprattutto alla sapienza che la massa è ricolma di amor di disputare e di un falso apparire sapienti? PROT. Come no? SOCR. E chi dicesse essere un male tutto il complesso di queste affezioni umane direbbe bene. PROT. Direbbe benissimo. SOCR. Anche questo dunque è da suddividersi, o Protarco, in due, se vogliamo, osservando l'invidia nel suo aspetto comico, vedere una assurda commissione di piacere e dolore. PROT. Ma come dividiamo in due? Vuoi dirlo? [b] SOCR. Di tutti quelli che hanno stoltamente queste false opinioni di se stessi, (così come di tutti gli uomini, anche quindi di questi), è strettissima necessità che alcuni portino con sé forza e potere, gli altri, mi pare, l'opposto. PROT. E' necessario. SOCR. La suddivisione che devi fare dunque è questa: quanti di loro sono tali, ignoranti di se stessi, e insieme deboli ed impotenti a vendicarsi se irrisi, dilli ridicoli e dirai il vero; gli altri, quelli che hanno il potere di vendicarsi e sono forti, dilli uomini terribili, [c] odiosi, e così avrai fornito a te stesso il più corretto discorso su di loro. L'ignoranza dei forti infatti è odiosa e turpe poiché essa è rovinosa ai loro vicini, essa e tutto ciò che ad essa è simile. L'ignoranza dei deboli invece noi vediamo che assume la parte, e ne ha la natura, del ridicolo. PROT. Giustissimo quanto tu dici. Però in questi fatti non mi è ancora manifesta la presenza della mescolanza di piacere e dolore. SOCR. Osserva ed afferra allora prima di tutto quale è la potenza dell'invidia. PROT. Non hai che [d] da dirmelo. SOCR. Vi sono dolori in qualche modo ingiusti e piaceri ingiusti? PROT. Questo è necessario. SOCR. Ora non è certo ingiustizia né invidia godere dei mali dei nemici, non è vero? PROT. Certo. SOCR. E vedere talvolta i mali degli amici e non soffrire, goderne invece, non è forse ingiustizia? PROT. E come no? SOCR. Ma non abbiamo detto che l'ignoranza è un male per tutti? PROT. Certo, è giusto dirlo. SOCR. D'altra parte per quanto riguarda la falsa opinione di sapienza e di bellezza che [e] avranno gli amici e tutto quanto

sopra fu elencato e dicemmo che se ne verificano tre specie, per tutto questo che quando è nei deboli è ridicolo, ed odioso nei forti, dobbiamo dire o no ciò che or ora ho affermato, che quando un uomo si trova nella condizione suddetta ed è amico e la condizione in cui esso è non è tale da provocar danno agli altri essa è oggetto di riso? PROT. Lo è assolutamente. SOCR. Non siamo d'accordo che tale condizione essendo ignoranza è un male? PROT. Sicuro. SOCR. Godiamo o [50a] soffriamo quando ne ridiamo? PROT. E' chiaro che godiamo. SOCR. E non dicemmo che è l'invidia a provocare il piacere per i mali degli amici? PROT. Necessariamente. SOCR. Quindi il nostro discorso ci conduce alla conclusione che quando noi ridiamo delle situazioni ridicole degli amici mescolando il piacere all'invidia mescoliamo piacere e dolore. Già molto prima di adesso infatti noi convenimmo che l'invidia è un dolore dell'anima ed ora abbiamo visto che il ridere è invece un piacere di questa e l'una e l'altra cosa avvengono insieme nel momento di quel nostro ridere. PROT. E' vero. SOCR. E [b] così ci rivela ora il nostro discorso che nei lutti e nelle tragedie e nelle commedie, non solo nelle rappresentazioni drammatiche ma in tutta la tragedia e la commedia della vita e in infinite altre situazioni, i dolori si mescolano insieme ai piaceri. PROT. E' impossibile non essere d'accordo con te su ciò, Socrate, anche se qualcuno per amor di polemica volesse sostenere tutto il contrario.

XXX. SOCR. Noi abbiamo proposto al nostro studio l'ira e il desiderio ardente e il lutto e paura e amore e gelosia [c] e invidia e tutte le passioni ad esse simili in cui dicemmo che avremmo trovato mescolati gli elementi di cui spesso si parlò sopra. Non è vero? PROT. Sì. SOCR. Ci rendiamo conto dunque che tutto ciò che fin qui fu trattato a questo proposito si riferiva solo al lutto, all'invidia e all'ira. PROT. E come non rendercene conto? SOCR. Ma sono molte le cose da vedere ancora? PROT. Certamente. SOCR. Per qual ragione principalmente, allora, pensi tu che io ti abbia dimostrato la natura della mescolanza nella commedia? Non forse per convincerti che [d] è ancor più facile dimostrare la natura della fusione nei timori, negli amori e nelle altre passioni in modo che da te ormai acquisita questa dimostrazione tu mi permetta di non più proseguire su quell'argomento e di non tirar troppo in lungo il discorso, tenendo tu invece per certo senz'altro che anche il corpo indipendentemente dall'anima, e l'anima dal corpo, ed ambedue insieme, nelle loro affezioni sono colmi di piacere mescolato al dolore? Ora dimmi dunque se mi lasci andare, o vuoi far mezzanotte? Dicendo io poche cose, io credo che tu mi lascerai andare libero. Di tutte [e] queste questioni infatti, una per una, consentirò a darti una spiegazione domani; ora preferisco, per quanto resta da vedere che a ciò si

riferisca, affrontare il giudizio che Filebo mi propone. PROT. Hai ragione, Socrate, e così svolgi pure per noi, come più ti aggrada, quanto vuoi ancora dire.

XXXI. SOCR. Come la natura vuole allora, dopo aver trattato i piaceri misti, spinti da una stretta necessità, passeremo [51a] a trattare a loro volta i piaceri puri. PROT. Hai detto benissimo. SOCR. Proverò io ad indicarveli, sostituendoli come oggetto di riflessione agli altri, e infatti io non credo assolutamente a quelli che sostengono che tutti i piaceri sono una tregua al dolore, ma, come dicevo, prendo le loro parole come una testimonianza dell'esistenza di piaceri che sono tali solo nell'opinione e non affatto reali e di altri che appaiono di grande numero e grandi, ma di fatto sono mescolati e confusi coi dolori e colla tregua delle più gravi pene in relazione sia al male del corpo che dell'anima [b]. PROT. Ma d'altra parte, Socrate, quali altri piaceri bisogna ammettere veri piaceri per pensare correttamente? SOCR. Quelli che hanno origine dai colori che si dicono belli e così dalle figure, la maggior parte dei piaceri che provengono dagli odori e quelli dai suoni e tutti gli stati in cui non vi sia dolorosa sensibilità del bisogno e che invece ci fanno sensibili alla soddisfazione, soddisfazione piacevole e scevra di ogni sofferenza. PROT. Ma, Socrate, che cosa ancora intendiamo dire con questo? SOCR. Senza dubbio ciò che dico non è di immediata evidenza [c], pure occorre certo provare a chiarirlo. Voglio provare infatti ora ad indicare come bellezza delle figure non ciò che intenderebbero i più, non voglio parlare cioè degli animali viventi o di certe pitture che li raffigurano, ma, vuoi così il discorso, mi riferisco a qualche cosa che è retto, a qualche cosa che è circolare, e alle loro composizioni che si realizzano col compasso, superfici e solidi, e quanto si fa con la stecca e con la squadra, se mi comprendi. Queste figure infatti io non le dico belle in relazione a qualche cosa come le altre, ma sono belle in sé, per la loro natura, secondo se stesse e la loro bellezza non vien mai meno e sono naturalmente portatrici di un certo [d] piacere, connaturato, in nulla simile a quello del grattarsi. E ci sono pure colori belli, di questo tipo, i quali implicano piaceri. Ma comprendiamo o no? PROT. Mi ci sto provando, Socrate, ma anche tu prova a parlare in modo ancor più chiaro. SOCR. Io dico allora che fra i suoni quelli che risuonano uniformi e nitidi e mandano una unitaria e pura melodia non sono belli in relazione ad altro che a se stessi e conseguono ad essi piaceri della loro stessa natura. PROT. Sì, anche questo infatti è vero.[e] SOCR. Quanto agli odori, questo è un genere di piaceri meno elevato dei primi. Però per il fatto che in essi, negli uni e negli altri, non si mescolano di necessità dei dolori, ovunque e in qualsiasi caso ciò avvenga per noi, io li pongo tutti su di un piano che fa da esatto

contrapposto a quelli di prima. Comunque, se tu intendi, queste sono due specie di quello che diciamo 'piacere'. PROT. Capisco [52a]. SOCR. E allora aggiungiamo a questi ancora i piaceri dell'istruzione, se mai noi siamo dell'opinione che essi non portano con sé il senso penoso della fame di sapere né le sofferenze che conseguono fin dal primo momento a causa della fame di sapere. PROT. Ma sono d'accordo così. SOCR. Ebbene? Se a uno che fu soddisfatto e colmato di sapere sopravviene poi una perdita di nozioni causata dalla dimenticanza, vedi tu in ciò la ragione di qualche dolore che lo debba affliggere? PROT. Comunque non per natura ma in certi processi di pensiero [b] relativi alla affezione di cui parliamo, quando uno privato di qualche nozione si addolora perché ne ha bisogno. SOCR. E certo adesso, carissimo, stiamo trattando le affezioni naturali, in quanto tali, da sole, indipendentemente dal pensiero nella sua attività. PROT. Hai dunque ragione nell'affermare che sempre senza dolore avviene il nostro dimenticarci le nozioni apprese. SOCR. Allora bisogna dire che questi piaceri dell'apprendere non si mescolano a dolore e non appartengono in nessun modo alla massa degli uomini, ma sono di pochissimi. PROT. Come non dirlo, infatti?

[c] XXXII. SOCR. Dal momento che noi abbiamo distinto in modo conveniente i piaceri puri da quelli che sarebbe quasi giusto denominare 'impuri', ora col nostro discorso attribuiamo come qualità ai piaceri violenti di esser senza misura e inversamente a quelli che non lo sono d'esser secondo una giusta misura. E d'altra parte quelli che assumono in sé il "grandemente" ed il "fortemente", e tali divengono "frequentemente" oppure anche "raramente", poniamoli come appartenenti al genere di quell'infinito che trascorre secondo il "più" e il "meno" attraverso il corpo e [d] l'anima, gli altri, che tali non sono, appartengono al genere delle cose di definita misura. PROT. E' giustissimo quello che dici, Socrate. SOCR. Oltre a ciò, dopo ciò, occorre allora esaminare e analizzare a tale proposito ancor questo. PROT. Che cosa? SOCR. Che cosa mai dobbiamo dire esser vicino alla verità? Ciò che è puro e schietto oppure l'intenso, il molto, il grande, il sufficiente? PROT. Quale è dunque mai, Socrate, l'intento di questa tua interrogazione? SOCR. L'intento è di non trascurare nulla, Protarco, che riguardi il piacere e la scienza, nella mia indagine, [e] affinché se mai in ciascuno dei due v'è una parte pura e una non pura ciascuno dei due affrontando il giudizio nella parte pura permetta più facile il giudizio stesso a me, a te e a tutti costoro. PROT. Giustissimo. SOCR. Avanti allora. Questo che dirò deve essere il nostro pensiero su tutti i generi delle cose che noi definiamo puri. Avendone [53a] scelto uno prima di tutto, analizziamolo. PROT. Quale dobbiamo scegliere allora? SOCR. Innanzi tutto, se non ti dispiace, sottoponiamo a studio

il genere del bianco. PROT. Benissimo. SOCR. Come dunque e che cosa sarà per noi la purezza del bianco? Sarà l'esser esso fra tutti i bianchi il più grande, la maggior parte del bianco oppure il suo essere assolutamente non mescolato ad altro, il non aversi in esso nessun'altra parte di nessun altro colore? PROT. E' evidente che sarà il bianco assolutamente incontaminato. SOCR. Bene. E così, Protarco, non porremo questo come il più vero e insieme come il più bello fra [b] tutti i bianchi invece di quello che è la maggior parte del bianco o il bianco più grande? PROT. Giustissimo. SOCR. Allora un piccolo e puro bianco se diremo che è più bianco e più bello e più vero di molto bianco impuro, diremo cosa assolutamente giusta? PROT. Giustissima. SOCR. Ebbene? Non avremo certo bisogno di molti simili modelli per il nostro discorso sul piacere ma è sufficiente pensare, argomentando da ciò che s'è visto, che ogni piacere [c] scevro di dolore, anche se piccolo, sarà più dolce e più vero e più bello di un grande piacere; anche se raro sarà più dolce, più vero, più bello di un piacere frequente. PROT. Certamente; e l'esempio dato, direi, è sufficiente. SOCR. E questo allora? Non abbiamo sentito dire del piacere che è una perpetua generazione, ma che l'essere del piacere assolutamente non è? Alcuni uomini arguti infatti per parte loro si danno da fare per spiegarci questo discorso e ad essi noi dobbiamo essere grati. PROT. Di che si tratta? SOCR. Caro Protarco, svolgerò fino in [d] fondo l'argomento interrogandoti. PROT. Non hai che da parlare e da interrogare.

XXXIII. SOCR. Ci sono dunque due cose, l'una è per sé, l'altra è sempre tendente ad altro. PROT. Come dici che sono e di quali cose parli? SOCR. L'una è per natura sua nobilissima e lo è in continuità, l'altra è inferiore alla prima. PROT. Parla ancora più chiaramente. SOCR. Noi abbiamo visto in qualche modo giovinetti belli e buoni ed anche i loro amanti forti e coraggiosi. PROT. Senza dubbio. SOCR. A queste due cose cercane allora due altre [e] simili in tutto ciò di cui noi affermiamo l'essere. PROT. Lo chiederò ancora per la terza volta? Socrate, dimmi più chiaramente quello che dici. SOCR. Non c'è nulla di complicato, Protarco. E' il discorso che prende in giro noi due, e dice che delle cose che sono le une sono sempre in funzione di qualche altra, le altre sono sempre ciò in funzione di cui sempre si genera ciò che è in funzione di qualche cosa. PROT. A mala pena ho capito e la causa è di questo frequente ripetere. SOCR. Forse, figlio, capiremo di più [54a] col proseguire del discorso. PROT. Perché no, infatti? SOCR. Prendiamo allora queste due altre cose. PROT. Quali? SOCR. L'una è la generazione, comunque ciò sia, di tutte le cose, l'altra il loro essere. PROT. Accetto l'esistenza di queste due cose dette da te, l'essere e la generazione. SOCR. Benissimo. E quale dunque di queste due è in

funzione dell'altra? Dobbiamo dire che la generazione è in funzione dell'essere o l'essere in funzione della generazione? PROT. Vuoi sapere se ciò che vien detto 'essere' è ciò che è in funzione della generazione? SOCR. [b] Sì, evidentemente. PROT. Per gli dèi, questo mi chiedi: "Dimmi, Protarco, se tu poni che la fabbricazione delle navi è in funzione delle navi o le navi in funzione della loro fabbricazione, e così per tutte le simili cose"?. SOCR. Proprio questo dico, Protarco. PROT. E perché, Socrate, non rispondi tu stesso a te stesso? SOCR. Non c'è nessuna ragione perché io non lo faccia, ma tu partecipa al discorso. PROT. Senza dubbio. SOCR. Io dico allora che in funzione della generazione vengono preparati e procurati [c] in generale i rimedi, tutti gli strumenti e tutto il legname e che ciascuna generazione avviene in funzione di ciascun determinato essere da essa diverso e che universalmente tutto il venir generato è in funzione di tutto l'essere. PROT. Chiarissimo. SOCR. E allora il piacere, se è generazione e venir all'essere sarà generato necessariamente in funzione di un essere determinato. PROT. Certo. SOCR. Ciò in funzione di cui sempre è generato ciò che è generato in funzione di qualche cosa appartiene alla natura del bene; ciò che è generato in funzione di altro è da porsi, carissimo, da un'altra parte. PROT. Necessariamente. [d] SOCR. Se dunque il piacere è generazione, noi faremo cosa giusta collocandolo da una parte diversa da quella del bene. PROT. Giustissimo. SOCR. E allora, come dicevo in principio di questo discorso, non dobbiamo forse essere grati a chi mostra che il piacere è generazione, che non vi è assolutamente un essere del piacere? E' chiaro infatti che chi dice così se ne ride di coloro che affermano essere un bene il piacere. PROT. Sicuro. SOCR. E riderà [e] certo questo stesso, ogni volta che ne abbia occasione, di quelli che nella generazione esauriscono i loro desideri e si sentono in essa soddisfatti. PROT. Come dici e di chi parli? SOCR. Parlo di quanti guarendo dalla fame, dalla sete e simili, da tutto ciò cui la generazione è rimedio, godono di essa come fosse essa stessa un piacere ed affermano che non accetterebbero di vivere senza aver sete, fame e senza subire il resto, ciò che uno potrebbe dire la [55a] somma delle conseguenze di simili affezioni. PROT. Almeno è verosimile che pensino così. SOCR. Ma tutti noi non diremmo forse che l'opposto dell'esser generato è il corrompersi? PROT. Necessariamente. SOCR. Ed uno che scegliesse questa vita sceglierebbe il corrompersi e il generarsi e non quel terzo modo di vivere in cui non potrebbe godere e soffrire, ma potrebbe usare la sua intelligenza quanto più è possibile in modo limpido e puro. PROT. Socrate, dalla ammissione che il piacere sia un bene per noi consegue, come è ormai evidente, grande assurdità. SOCR. Sì, molta. Perché infatti dobbiamo dir lo stesso anche [b] così. PROT. Come? SOCR. Non è forse assurdo negare ogni bene,

ogni bellezza nei corpi e in molte altre cose tranne che nell'anima e quivi ammettere come bene solo il piacere e dire che il valore, la saggia temperanza, la mente o qualcuno degli altri beni che toccano all'anima, nulla di ciò è bene? E per di più esser costretti anche a dire che chi non gode, chi soffre, è cattivo allora quando soffre, anche se è il migliore di tutti gli uomini, e chi d'altra parte gode, quanto più gode, allora quando gode, [c] di tanto supera gli altri in virtù? PROT. E' vero, Socrate; tutto ciò è il colmo della assurdità.

XXXIV. SOCR. Guardiamoci allora dal cercar di fare un esame d'ogni punto di vista completo sul piacere e dal lasciar apparire che noi quasi ci tratteniamo dall'affrontare il problema della mente e della scienza; con generoso sforzo invece vagliamo tutto, vediamo se v'ha anche qui, in questa parte, qualcosa di deteriore affinché, avendo visto ciò che nella natura di queste due vi è di più puro, noi possiamo usare di questa parte loro e degli aspetti più veri del piacere per il giudizio che dobbiamo dare sull'uno e sulle [d] altre. PROT. Giusto. SOCR. Ora io penso che per noi una parte della scienza riguarda la fabbricazione, l'altra riguarda l'educazione e l'allevamento. Non è vero? PROT. E' così. SOCR. E prima di far altro vediamo se si distinguono nelle arti manuali quelle che fra loro di più appartengono alla scienza e quelle che vi appartengono di meno e se bisogna ritenere le une purissime e le altre meno pure. PROT. Ebbene bisogna far così. SOCR. Dobbiamo allora distinguere e separare, nell'ambito di ciascuna delle arti, le arti che servono di guida? PROT. Quali e come? [e] SOCR. Se per esempio uno separasse in qualche modo in tutte le arti l'arte dell'aritmetica, l'arte del misurare, l'arte di pesare, quello che resterebbe di ciascuna arte sarebbe cosa di poco conto, per dir così. PROT. Di poco conto, è vero. SOCR. Resterebbe almeno dopo di ciò l'arte del fare congetture, di esercitare i sensi con un certo uso e con l'esperienza adoperando le capacità proprie dell'indovinare [56a], capacità che i molti chiamano 'arti' se si siano rafforzate coll'esercizio e con la fatica. PROT. E' necessarissimo quello che dici. SOCR. E la musica, prima di tutto, è piena di queste cose, direi, in quanto armonizza le consonanze non colla misura ma congetturalmente con l'esercizio e, della musica, tutta l'auletica, in modo principale, che va in cerca della misura giusta di ciascuna nota eseguita mediante appunto il congetturare, in modo che in essa molto si mesce di poco chiaro, impreciso e poco v'è in essa di fisso e stabilito. PROT. Verissimo. SOCR. [b] E certo potremo trovare analoghe condizioni nella medicina, nell'agricoltura, nell'arte del pilota e della guerra. PROT. Certamente. SOCR. Quanto all'arte del costruire, che fa uso di molte misure e strumenti, io credo che proprio questo fatto che ad essa fornisce molta precisione la fa essere più perfetta della maggior parte delle scienze. PROT. E come? SOCR. Nella

costruzione delle navi, delle case e in molte altre specie della lavorazione del legno essa usa infatti, io credo, del regolo, del compasso di filo, del [c] compasso di legno, del filo a piombo e di una certa morsa ingegnosamente adattata per raddrizzare i pezzi di legno. PROT. E' proprio giusto, Socrate, quello che dici. SOCR. Dividiamo dunque in due parti queste arti, quelle che si accompagnano alla musica e così nelle opere loro hanno una minore precisione e quelle che si accompagnano all'arte del costruire ed hanno precisione maggiore. PROT. Sia così. SOCR. Fra tutte queste le più precise sono quelle arti che abbiamo or ora nominate per prime. PROT. L'aritmetica mi pare tu dica e quelle altre di cui tu hai poco fa pronunciato il nome assieme a questa. SOCR. [d] Sì. Ma, Protarco, non bisogna dire che hanno due specie anche queste? O no? PROT. Quali dici? SOCR. Prima l'aritmetica. Non dobbiamo dire che una è quella dei più, un'altra quella dei filosofi? PROT. E come si potrebbe mai distinguere fra l'una e l'altra aritmetica? SOCR. Non è una distinzione da poco, Protarco. Fra quelli che si occupano dei numeri gli uni contano in qualche modo sulla base di unità disuguali fra loro, come due [e] eserciti, due buoi, dicono due le più piccole cose e due le più grandi di tutte; gli altri non accetterebbero mai di seguirli, se non si ponesse che nessuna unità, fra le innumerevoli che ci sono, è diversa dall'altra. PROT. Hai proprio ragione di dire che non è piccola la differenza fra coloro che si occupano di numeri, cosicché v'è ragione di affermare che vi sono due aritmetiche. SOCR. E così? L'arte del calcolo e l'arte del misurare che sono usate nell'arte del costruire o di commerciare e d'altra parte l'arte del misurare che è nella geometria dei filosofi e l'arte del [57a] calcolo che è nell'esercizio dei calcolatori puri, dobbiamo dire che bisogna affermare che ciascuna delle due cioè misurare e calcolare, è in un caso e nell'altro sempre una sola arte, oppure due? PROT. Sulla base dell'affermazione precedente io propenderci per dare il mio voto per sostenere che ciascuna di queste due è duplice. SOCR. Giusto. Comprendi allora perché abbiamo portato qui in mezzo a noi queste cose? PROT. Forse; ma preferirei che tu stesso rispondessi alla tua domanda. SOCR. Mi par dunque che questo discorso, ora non meno di quando abbiamo cominciato a dirlo cercando di portare qui dinanzi a noi qualche cosa che faccia da contrapposto ai piaceri, [b] sta esaminando se vi è una scienza più pura di un'altra scienza, così come v'era un piacere più puro del piacere. PROT. E' proprio chiaro questo, almeno, e cioè che il nostro discorso ha intrapreso la ricerca presente in funzione di quanto hai detto.

XXXV. SOCR. Ebbene? Non scoperse il nostro discorso precedente in oggetti diversi arte diversa, l'una dotata di maggiore chiarezza e

certezza dell'altra e viceversa? PROT. Senza dubbio. SOCR. E ivi stesso il nostro discorso dopo aver denominato una certa arte come avesse un solo nome e sempre uguale e dopo avercela fatta pensare come un'arte unica, ora, come fossero due, ci interroga su ciò che in esse [c] vi è di chiarezza e certezza e purezza e ci chiede se delle due possiede maggior precisione quella che appartiene ai filosofi oppure quella che appartiene a coloro che filosofi non sono. PROT. Proprio questo è ciò che sta domandando il discorso, anche a mio parere. SOCR. E quale risposta allora gli daremo, Protarco? PROT. O Socrate, siamo giunti ad una distinzione di straordinaria grandezza avanzando verso la chiarezza e certezza delle scienze. SOCR. E non risponderemo facilmente? PROT. Certo. Diciamo allora anche che le scienze di cui parliamo differiscono moltissimo dalle altre e che di esse sono enormemente [d] superiori, per precisione e verità nelle misure e nei numeri, quelle che sono esercitate dallo slancio verso il sapere dei veri filosofi. SOCR. Sia come dici, e fidando in te quindi e con coraggio noi rispondiamo agli uomini abili a trascinare i discorsi in ogni verso... PROT. Che cosa? SOCR. Che ci sono due aritmetiche e due arti del misurare e che a queste tengono dietro altre arti simili e numerose; esse hanno questa duplicità reale, pur portando [e] sempre uno stesso nome. PROT. Diamo dunque, e ci sia benigna la fortuna, questa risposta, Socrate, a questi che tu dici abilissimi nel discorso. SOCR. Noi diciamo allora che sono queste le scienze più precise? PROT. Sì. SOCR. Però, Protarco, non credi che la potenza dell'arte dialettica ci sconfesserebbe se attribuissimo nel nostro giudizio a qualche altra arte un valore preminente rispetto [58a] ad essa? PROT. E quale bisogna dire che sia quest'arte dialettica? SOCR. E' evidente; ognuno riconoscerebbe questa scienza di cui parliamo. Penso infatti che ognuno in ogni occasione, solo che abbia anche un minimo di intelligenza, ritiene di gran lunga la più vera delle scienze quella relativa a ciò che è, ciò che è realmente e che per natura è sempre identico a se stesso. E tu che pensi? Come giudicherai di ciò, Protarco? PROT. Io, Socrate, ho sentito spesso Gorgia e diceva sempre come l'arte del persuadere di gran lunga superi tutte le altre. Essa infatti tutto farebbe [b] proprio schiavo e non per forza ma volentieri, e così di molto sarebbe la migliore fra tutte. Io ora non vorrei opporre nulla né a te né a lui. SOCR. Le armi, a me pare che tu volevi dire di opporre a me e poi ti sei vergognate e le hai abbandonate. PROT. Sia così, come pare a te. SOCR. Sono dunque io la causa del tuo esserti trovato in difficoltà a capire? PROT. Che cosa? SOCR. Io non ho ancora cercato questo, caro Protarco, non ho mai cercato [c] quale arte o scienza superasse ogni altra per essere la più importante, la più nobile, la più utile a noi. Ho cercato quale guarda alla chiarezza, alla precisione, alla verità massima, anche se sia piccola arte e di pochi

vantaggi; questa è ancora ciò che noi ora cerchiamo. Vedi un po': non ti farai per nulla odioso a Gorgia, se tu concederai alla sua arte di primeggiare nei limiti segnati dal punto di vista della utilità che ne viene agli uomini; quanto invece alla disciplina di cui io ora parlavo (intendendo parlare come quando dicevo del bianco che anche trattandosi di piccolo bianco, purché puro, esso sarà superiore, per questo [d] suo essere il vero bianco, al molto bianco ma non puro), quanto a quella disciplina, anche ora, dopo che abbiamo riflettuto profondamente e sufficientemente discusso, non avendo guardato a certe utilità delle scienze né alla gloria che le segue, ma invece se c'è una potenza dell'anima la quale si espliciti nell'amare il vero, e nell'operare sempre in funzione del vero, diciamo, vagliatala ed esaminatala così, diciamo se possiamo affermare verosimilmente che essa possiede la purezza della mente e dell'intelligenza, e in modo superiore a tutte, oppure se ci tocca cercarne [e] un'altra più eccellente di quella. PROT. Ebbene, io sto osservando e mi par difficile ammettere che qualche altra scienza o arte di più di quest'ultima aderisca alla verità. SOCR. Ma tu hai detto questo che ora hai detto pensando che la maggior parte delle arti e gli uomini, [59a] quanti sono che vi si affaticano, fanno principalmente uso di opinioni e cercano sollecitamente ciò che vale sul piano dell'opinione? E se anche uno ritiene di investigare la natura delle cose, sai tu che esso per tutta la vita si interessa di questo mondo qui, come è nato, come subisce, come agisce? Lo possiamo affermare o no? PROT. Sì. SOCR. E così non si affatica forse su ciò che diviene, che diverrà, che è divenuto e non sulle cose che sempre sono, questo nostro uomo? PROT. Verissimo. SOCR. Ora di tutto ciò potremmo mai dire che qualcosa risulti chiaro, secondo [b] la più perfetta verità, cose di cui nulla mai è stato identico a se stesso, non lo sarà, non lo è nel momento presente? PROT. E come potrebbe? SOCR. Da ciò dunque che non ha nessuna stabilità, da nessun punto di vista, come potrebbe mai in noi risultare qualche cosa, qualunque sia, di stabile? PROT. In nessun modo, io credo. SOCR. Non v'è dunque mente né scienza alcuna che relativamente a tali cose possa cogliere la verità assoluta. PROT. Non è almeno verosimile che ci sia.

XXXVI. SOCR. Bisogna ormai lasciar andare del tutto i discorsi su di te, su di me, su Gorgia e Filebo, e dobbiamo [c] col discorso affermare e testimoniare questo. PROT. Che cosa? SOCR. O noi troviamo in quelle cose di cui parlavo solidità, purezza, verità e ciò che (nelle cose che assolutamente senza mescolanza stanno sempre nello stesso modo, identiche a se stesse) diciamo 'schiettezza', oppure, che è la seconda via, troviamo che tutto ciò appartiene a quelle che alle prime sono più vicine per genere; tutto il resto è da considerare,

in relazione a quanto sopra, come valore inferiore e di secondo grado. PROT. E' verissimo quello che dici. SOCR. E quanto ai loro nomi, non è giustissimo metodo quello di attribuire alle cose di più grande bellezza quei nomi i quali abbiano essi pure la più grande bellezza? PROT. E' almeno verosimilmente giusto. [d] SOCR. Ma non sono 'mente' ed 'intelligenza' i nomi che uno stimerà di più? PROT. Sì. SOCR. E quindi tali nomi, applicandoli giustamente, nelle riflessioni intorno a ciò che realmente è, sono quelli che ci permettono di indicare le cose con la massima precisione. PROT. Sicuramente. SOCR. E certamente quei nomi che io fornii allora come termini di cui giudicare non erano altro che questi. PROT. Certo, Socrate. SOCR. Bene. Così in relazione alla intelligenza ed al piacere e precisamente per ciò che riguarda [e] la loro reciproca mescolanza, se uno dicesse che essi stanno in qualche modo davanti a noi come sta davanti ad artefici ciò da cui o in cui essi devono compiere l'opera loro, se uno dicesse così costruirebbe una bella immagine col suo discorso. PROT. Certamente. SOCR. E allora dopo di ciò non occorre provare ad operare la mescolanza? PROT. Certo. SOCR. Ma non sarebbe più giusto che noi prima dicessimo e ricordassimo questo? PROT. Che cosa? SOCR. Ciò che ricordammo anche prima. A me pare valido il proverbio il quale afferma che bisogna [60a] riprendere due e tre volte nel discorso quello almeno che è un buon argomento. PROT. Certamente. SOCR. Avanti, per Zeus! così infatti, io penso, fu detto allora. PROT. Come? SOCR. Filebo sostiene che il piacere è il giusto scopo della vita di tutti gli animali viventi, i quali tutti debbono andare appunto cercando di coglierlo, e così il piacere stesso è il bene per tutti, e pur avendo due denominazioni, 'buono' appunto e 'piacevole', è giusto riferire i due nomi ad una sola realtà, una sola natura. [b] Socrate invece nega che ciò sia uno, dice che sono due le cose come i nomi e che il buono ed il piacevole sono per natura diversi fra loro, e che l'intelligenza ha parte alla natura del bene più che il piacere. Non è questo forse, non. era questo che allora si diceva, Protarco? PROT. Sicuro. SOCR. Così noi saremo ora d'accordo, come allora, anche su questo? PROT. Su che cosa? SOCR. Che è in questo che la natura del bene differisce dalle altre cose... [c] PROT. In che cosa? SOCR. In questo suo carattere: se a un essere vivente permanentemente il bene sia presente, per sempre, assolutamente e da ogni punto di vista, tale vivente non avrà più bisogno di null'altro, avrà una perfetta sufficienza in se stesso. Non è così? PROT. Sì, è così. SOCR. Ma nel nostro discorso noi non abbiamo provato forse a porre separatamente l'uno dall'altro, nella vita di ciascuno di noi, il piacere non mescolato all'intelligenza e l'intelligenza parimenti priva anche del minimo piacere? PROT. Abbiamo fatto così. SOCR. E forse allora uno di [d] questi due ci è parso sufficiente a qualcuno? PROT. E

come?

XXXVII. SOCR. E se noi uscimmo allora di strada in qualche cosa, ora chiunque vuole riprenda il discorso e dica meglio; dica ponendo memoria, intelligenza, scienza ed opinione vera come cose appartenenti alla medesima natura ed esamini se qualcuno senza di esse accetterebbe mai di avere qualsiasi cosa o d'acquistarla. Neppure il piacere egli accetterebbe, direi, sia pure il piacere più vario od il più intenso, se in relazione ad esso né riuscisse ad opinare veramente di goderne né conoscesse assolutamente [e] di quale affezione fosse affetto e neppure avesse ricordo dell'affezione, neppure per una qualsiasi misura di tempo. Le medesime cose dica anche per l'intelligenza, se cioè qualcuno totalmente privo di piacere, anche del più piccolo, accetterebbe di avere intelligenza così, piuttosto che insieme godendo anche di certi piaceri, oppure se accetterebbe di godere di tutti i piaceri senza intelligenza, piuttosto che con una certa intelligenza. PROT. Non è possibile, Socrate, e non occorre per nulla continuare ad interrogare su questa [61a] materia almeno. SOCR. Dunque non sarà né l'uno né l'altro di questi due la cosa perfetta, eleggibile da tutti, ciò che universalmente è il bene? PROT. E come potrebbe esserlo infatti? SOCR. Bisogna allora cogliere col nostro pensiero il bene o chiaramente per sé o in una sua immagine, affinché, come si diceva, noi abbiamo a chi dare il secondo premio. PROT. E' giustissimo quello che dici. SOCR. Ma non abbiamo forse trovato di già una strada verso il bene? PROT. Quale? SOCR. Così: se uno, cercando [b] un uomo, prima di tutto si fosse informato della sua casa, dove abita, questo sarebbe certo un grande aiuto per il ritrovamento del ricercato. PROT. Come no? SOCR. Ed ora un certo discorso ci ha fatto sapere, cosa che venimmo a conoscere anche in principio della conversazione, che non bisogna cercare il bene nella vita non mista, ma in quella mista. PROT. Proprio così. SOCR. V'è maggior speranza che ciò che cerchiamo si veda più chiaramente nella vita mista dove la mescolanza è fatta bene oppure in un'altra dove la mescolanza non è fatta bene? PROT. Molto più nella prima. SOCR. E allora mescoliamo, [c] Protarco, pregando gli dèi, sia Dioniso sia Efesto sia qualsiasi altro di loro che venga così venerato per la mescolanza. PROT. Benissimo. SOCR. E dunque a noi come coppieri stanno di fronte certe sorgenti; si può paragonare quella del piacere alla sorgente del miele e quella dell'intelligenza a una sorgente sobria e senza l'ardore del vino, di un'acqua severa e sana. Questo è ciò che noi dobbiamo sforzarci di mescolare nel miglior modo possibile. PROT. Come non farlo, infatti? SOCR. Attento [d] prima di tutto: faremmo bene, sarebbe il miglior modo di fare, se mescolassimo ogni piacere ad ogni aspetto dell'intelligenza? PROT. Forse. SOCR. Forse, ma non sarebbe un

metodo sicuro. Mi pare di poter esprimere una mia opinione sul modo meno pericoloso di mescolare. PROT. Dicci quale è. SOCR. Abbiamo visto un piacere più vero, a nostro parere, di un altro e così anche un'arte più perfetta di un'altra? PROT. Come no, infatti? SOCR. E una scienza diversa da un'altra, l'una intesa a ciò che [e] nasce e muore, l'altra a ciò che non nasce e non muore, ma che è sempre identico e allo stesso modo e negli stessi rapporti. Noi, avendo come criterio la verità, giudicammo più vera la seconda della prima. PROT. E del tutto giustamente. SOCR. E se noi allora, avendo prima mescolato le parti più vere di ciascuno dei due, piacere e scienza, osservassimo se queste parti, una volta fuse insieme, sono sufficienti a fornirci come loro prodotto la vita più desiderabile, oppure se avremo ancora bisogno di qualche cosa [62a] che non appartenga a natura simile a quelle? PROT. A me almeno pare che dovremmo fare così.

XXXVIII. SOCR. Poniamo dunque che sia davanti a noi un uomo il quale sappia riflettere sulla giustizia in quanto tale, ciò che esiste come giustizia, un uomo che conosca il discorso che la definisce e che è discorso conseguente alla conoscenza che ne ha, e che abbia un analogo atteggiamento, nel suo pensare, su tutte quante sono le altre cose che sono. PROT. Sta bene. SOCR. Avrà quest'uomo una scienza sufficiente, conoscendo il discorso che definisce il cerchio e la sfera in quanto tale, divina, e non conoscendo la sfera della nostra esperienza umana e questi cerchi di [b] qui e usando anche, nella costruzione delle case e nelle altre arti, di simili regoli e cerchi perfetti? PROT. Socrate, noi parliamo di una nostra eventuale situazione ridicola che ci limiterebbe alle scienze divine. SOCR. Come dici? Dobbiamo davvero inserire e porre in comune con l'altra e mescolarvela, l'arte incerta e non pura del falso regolo e del falso cerchio? PROT. E' necessario infatti, [c] se qualcuno di noi vuol trovare, ogni volta che la cerca, la strada di casa. SOCR. E anche la musica dobbiamo immettervi, la musica che poco fa dicemmo piena di congetture e di imitazioni e mancante di purezza? PROT. A me almeno par necessario, se la nostra vita dovrà mai essere comunque vita. SOCR. Vuoi tu che io, quasi come portinaio spinto e costretto dalla folla, vinto, spalancate le porte, lasci entrare tutte le scienze, lasci mescolarsi insieme alla pura quella più impura di esse? PROT. Io non [d] so proprio, Socrate, quale danno patirebbe uno che, avendo le scienze superiori, acquistasse pure tutte le altre. SOCR. Devo permettere dunque che tutte corrano giù nel ricettacolo del "vallone della mescolanza" come molto poeticamente dice Omero? PROT. Senza dubbio.

XXXIX. SOCR. E allora sono libere; e bisogna tornare ancora alle fonti dei piaceri. Il modo secondo cui noi pensammo infatti di mescolarli cominciando col mescolare parti dei piaceri puri e delle scienze pure, non ci fu possibile realizzarlo, ma anzi, per amore di ogni scienza, lasciammo [e] le scienze, in gruppo, libere di radunarsi in un identico punto prima ancora di unirvi piaceri. PROT. E' verissimo quello che dici. SOCR. E' dunque tempo che noi due decidiamo anche per i piaceri, se dobbiamo lasciarli andare tutti in gruppo oppure se anche di questi dobbiamo lasciare liberi per primi quelli che sono veri piaceri. PROT. E' molto importante per la sicurezza lasciar andare alla mescolanza prima i veri. SOCR. Sono liberi di farlo allora. E dopo di ciò? Se ce ne sono alcuni altri necessari, non sono, come si vide per le scienze, da mescolare essi pure? PROT. Perché no? Certamente almeno i necessari. SOCR. [63a] E se ora dicessimo anche dei piaceri quanto dicemmo delle arti, che cioè conoscerle tutte è senza danno e anzi di vantaggio durante tutta l'esistenza dell'uomo, bisogna mescolarli tutti, se appunto è nostra universale utilità né comporta danno in tutta la vita nostra godere di tutti i piaceri. PROT. E allora che cosa diremo di questi? Che cosa dobbiamo fare? SOCR. Non devi chiederlo a noi, Protarco, ma ai piaceri stessi e alle varie forme dell'intelligenza; essi bisogna che noi interroghiamo su questo in [b] modo che gli uni ci informino sugli altri. PROT. Su che cosa? SOCR. "Amici, sia che vi si debba chiamare piaceri sia che si debba usare di qualsiasi altro nome, accettereste di abitare con ogni aspetto della intelligenza, piuttosto che privi del tutto di essa?". Io credo che necessariamente a queste parole risponderanno così. PROT. Come? SOCR. Ciò che fu detto prima: "Che un genere sia solo in disparte, non collegato ad altro, non è assolutamente possibile né vantaggioso; e noi riteniamo per certo che di tutti i generi quello che è di gran lunga il migliore [c] che possa abitare con noi, a preferenza di qualsiasi altro, è quello del conoscere sia tutte le altre cose, sia anche ciascuno di noi stessi con la massima perfezione". PROT. "Ed avete risposto bene ora", diremo noi. SOCR. Hai ragione. Dopo di ciò dunque noi dobbiamo rivolgere un'altra interrogazione all'intelligenza ed alla mente: "Avete bisogno di mescolarvi a qualche piacere?". Diremo così noi, interrogando la mente e l'intelligenza. Ed esse direbbero, forse: "Quali piaceri?". PROT. Mi pare verosimile. [d] SOCR. Il discorso nostro dopo di questo continua così: "Avete voi bisogno, diremo, di stare assieme oltre che a quei veri piaceri, anche ai piaceri più grandi e più veementi?". "E come, Socrate?, direbbero probabilmente, tali piaceri comportano per noi innumerevoli ostacoli, turbano le anime in cui noi siamo mediante folli godimenti e dapprima ci impediscono di sorgere in un'anima e quando [e] i nostri figli in quell'anima siano nati, come accade per lo più, totalmente li

distruggono, ingenerando l'oblio di loro mediante un continuo trascurarli. Ma quei piaceri veri e puri di cui parlavi devi ritenerli nostri, direi, familiari, ed oltre a questi i piaceri della salute e della temperanza e così anche tutti i piaceri che sono compagni alla virtù nel suo complesso quasi seguissero una dea e ad essa tengono dietro in tutte le sue manifestazioni; questi mescola a noi. Ma quelli che si accompagnano sempre alla stoltezza ed agli altri vizi è grande errore mescolarli alla mente, se uno vuole - osservando una mescolanza ed una fusione che siano le migliori possibili e dotate [64a] della maggior stabilità - provar a conoscervi quale è il bene naturale nell'uomo e nel tutto e quale è la singolare nota caratteristica che bisogna congetturare per quel bene". Non diremo noi che questa risposta della mente, riguardo a se stessa e alla memoria e all'opinione vera, è risposta giudiziosa e giusta? PROT. Assolutamente. SOCR. Ma senza dubbio anche questo è necessario e nulla potrebbe [b] nascere altrimenti. PROT. Che cosa? SOCR. Ciò a cui non avremo mescolato la verità, non verrà mai realmente all'essere, né mai è venuto. PROT. E come infatti potrebbe o sarebbe potuto?

XL. SOCR. Certo in nessun modo. Ma tu e Filebo dovete dire se la nostra fusione ha ancora bisogno di qualche cosa. Perché a me pare che il nostro discorso di adesso sia stato elaborato in modo da essere quasi come un ordinamento incorporeo che egregiamente serve a dirigere un corpo animato. PROT. Puoi dire davvero, Socrate, che [c] anch'io ho la stessa opinione. SOCR. E allora diremmo forse bene in qualche modo affermando che noi stiamo ormai innanzi alle porte del bene e della sua abitazione? PROT. A me almeno pare di sì. SOCR. Che cosa dunque ci parrà più degno di stima in questa fusione ed insieme causa dell'essere a tutti bene accetta siffatta condizione di vita? Dopo aver visto ciò infatti esamineremo se universalmente tal cosa sia per natura più vicina e più familiare [d] al piacere o alla mente. PROT. Bene. Questo è infatti di enorme utilità per il nostro giudizio. SOCR. E non è certo difficile individuare la causa per cui ogni fusione, qualsiasi fusione sia, risulta degna o della maggior stima o di nessuna in via assoluta. PROT. Come dici? SOCR. Nessuno degli uomini ignora questo. PROT. Che cosa? SOCR. Che ogni fusione, qualunque sia e comunque sia stata fatta, se non ha in sé misura e non partecipa della natura del commensurabile, necessariamente rovina i componenti [e] suoi e prima di tutto se stessa. E nemmeno fusione questa riesce infatti ad essere, ma veramente, ogni volta che ciò accade, risulta essere una certa cosa non ben mescolata e raccozzata insieme e una rovina per chi la possiede in sé. PROT. Verissimo. SOCR. Ora dunque la potenza del bene ci è sfuggita e s'è rifugiata nella natura del bello. La misura infatti e la simmetria senza dubbio

risultano dovunque bellezza e virtù. PROT. Senza eccezione. SOCR. E noi certamente dicemmo che ad esse viene mescolata, nella fusione di cui parliamo, la verità. PROT. Certo. SOCR. Se dunque noi non possiamo cogliere ed [65a] esaurire il bene in una sola nota caratteristica, comprendendolo sotto tre di queste, bellezza, proporzione e verità, affermiamo che a tutto ciò come a una sola unità possiamo con massima correttezza attribuire la causa di ciò che avviene nella mescolanza e che quest'ultima per virtù di tale unità, che noi conosciamo come bene, risulta quella che è. PROT. Giustissimo.

XLI. SOCR. Allora, Protarco, ormai chiunque sarà giudice capace di decidere fra il piacere e l'intelligenza, di [b] dire quale dei due è più vicino all'ottimo e degno di maggior stima, sia fra gli uomini sia fra gli dèi. PROT. Chiaro. Ma è meglio svolgere l'argomento e arrivare al giudizio col discorso nostro. SOCR. Giudichiamo dunque secondo ciascuna di quelle tre note il piacere e la mente. Bisogna vedere infatti a quale dei due, piacere o intelligenza, noi riterremo più vicina ciascuna di quelle tre. PROT. Parli di queste: bellezza, verità, misura? SOCR. Sì. Comincia a prendere la verità, Protarco, e presala, osservando [c] i tre, mente e verità e piacere, rispondi a te stesso, dopo aver atteso un certo tempo, se è il piacere ciò che è più vicino alla verità oppure la mente. PROT. Perché v'è bisogno di tempo? Differiscono infatti, a mio parere, di molto. Il piacere è, come vuole il discorso, la cosa più bugiarda e nei piaceri di Venere, che paiono essere i più grandi piaceri, anche lo spergiurare è perdonato dagli dèi, quasi i piaceri fossero bambini privi della minima [d] capacità di ragionare; la mente invece o si identifica alla verità oppure è la cosa che di più le assomiglia, la più veritiera di tutte. SOCR. Ora, dopo la verità, esamina analogamente la misura, se ne ha di più il piacere che l'intelligenza o viceversa. PROT. Anche questo esame che mi proponi è facile. Io penso infatti che non si può trovare nulla naturalmente meno dotato di misura che il piacere e il godimento e nulla invece più stabile nelle sue misure che la mente e la scienza. SOCR. Hai risposto [e] bene. Ma rispondi anche per il terzo. Della bellezza partecipa, secondo noi, di più la mente o il genere del piacere? E quindi più bella la mente che il piacere o viceversa? PROT. Ma, Socrate, nessuno, mai, né desto né in sogno, vide o pensò in nessun modo, da nessun punto di vista che l'intelligenza e la mente siano brutte, e ciò vale per il passato, per il presente, per il futuro. SOCR. Giusto. PROT. Quanto ai piaceri invece, direi, ai più grandi piaceri, quando noi vediamo che qualcuno, chiunque sia, ne gode e ci accorgiamo di quanto c'è di ridicolo [66a] in essi o anche che ne segue la più grande vergogna, noi stessi ci vergognamo e togliendoli alla vista li nascondiamo quanto

più è possibile, affidando alla notte tutto ciò, quasi che la luce non dovesse vedere. SOCR. Allora, Protarco, tu affermerai ovunque, e lo manderai a dire con messaggeri e lo annuncerai ai presenti, che il piacere non è il primo bene da conquistare né il secondo, ma che invece il primo valore è nella misura, nella giustizia, nella opportunità e in tutto ciò che bisogna ritenere che, a questi simile, sia stato prescelto ed assunto dalla natura eterna. PROT. Ciò risulta almeno da quanto s'è detto ora. SOCR. Il [b] secondo valore è nella simmetria e bellezza, nella perfezione e sufficienza e in tutto ciò che appartiene a questa famiglia. PROT. Risulta così almeno. SOCR. Terzo allora, come mi par di poter congetturare, poni la mente e l'intelligenza e non ti allontanerai molto dal vero. PROT. Probabilmente. SOCR. Ma non sono al quarto posto le cose che dicemmo appartenere all'anima, ciò che dicemmo [c] scienze, arti, opinioni vere, non sono queste al quarto posto dopo i primi tre valori, se è vero che sono più vicine al bene che non il piacere? PROT. Direi di sì. SOCR. Al quinto allora i piaceri che definimmo piaceri non dolorosi e dicemmo piaceri puri propri dell'anima stessa, che sono conseguenza gli uni delle scienze gli altri delle sensazioni? PROT. Mi par giusto. SOCR. "Alla sesta stirpe" dice Orfeo, "ponete fine all'ordine del canto". Infatti può darsi che anche il nostro discorso sia finito sulla soglia [d] della sesta sentenza. A noi, dopo di ciò, non resta altro che dare quasi una testa a quanto è stato detto. PROT. Bisogna farlo allora.

XLII. SOCR. Avanti allora. Dopo aver invocato Zeus Salvatore, per la terza volta svolgiamo lo stesso discorso. PROT. Quale? SOCR. Filebo poneva il piacere, tutto il piacere in tutte le sue forme, come il nostro bene. PROT. Socrate, con le tue parole per la terza volta, che dicevi poco fa, intendevi affermare, come davi a vedere, che occorre riprendere il discorso fin da principio? SOCR. Sì, [e] Ma ora stiamo a sentire quello che segue. Io infatti guardando a ciò che or ora ho trattato e irritato non solo per il discorso di Filebo, ma pure per quelli che fanno spesso innumerevoli altri, dissi che la mente almeno è di gran lunga superiore al piacere e migliore di esso, nella vita degli uomini. PROT. E' vero, era questo che dicevi. SOCR. Poi sospettando l'esistenza di molti altri valori dissi che se risultasse qualche cosa migliore di ambedue questi, noi avremmo combattuto come alleati in favore della mente, per il secondo premio, contro il piacere e il piacere sarebbe stato privato anche di questo secondo premio. PROT. [67a] Infatti dicesti così. SOCR. Dopo queste nostre affermazioni, nel modo assolutamente più sufficiente, risultò che né l'una né l'altra cosa è sufficiente a se stessa. PROT. Verissimo. SOCR. E dunque in questo nostro discorso non sono stati forse rimossi assolutamente mente e piacere dall'essere l'uno o l'altro di essi il bene stesso, privati come

sono di autonomia e della potenza di essere sufficienti e perfetti? PROT. Giustissimo. SOCR. E rivelatasi una terza cosa diversa superiore a ciascuno di questi due, la mente ora è risultata infinitamente più vicina e più simile per natura al vincitore che non il piacere. PROT. Come no, infatti? SOCR. Al quinto posto allora, secondo il giudizio che fu manifestato or ora dal nostro discorso, sarà [b] la potenza del piacere. PROT. E' verosimile. SOCR. Però dobbiamo dire che anche tutti i buoi, prima di tutto, e i cavalli e la totalità degli animali irragionevoli negherebbero quanto diciamo, perché corrono dietro al piacere; e poi dobbiamo dire che prestando fede a questi animali, come gli indovini agli uccelli, i molti giudicano che i piaceri sono la massima cosa per il nostro vivere e ritengono migliori e decisive testimonianze gli amori delle bestie piuttosto che le elezioni che vengono indicate dai discorsi in ogni circostanza in cui questi sono rivelati dalla Musa della filosofia. PROT. Noi tutti ormai, Socrate, ora affermiamo che ciò che tu hai detto è verissimo. SOCR. E allora mi lascerete andar via? PROT. Ti resta ancora poco da dire, Socrate; non vorrai infatti essere tu certamente a ritirarti prima di noi; ricorderò io a te ciò che è stato lasciato indietro...

SIMPOSIO

SOMMARIO

Apollodoro si prepara a raccontare ad un amico i discorsi scambiati molto tempo prima tra Socrate, Agatone, Alcibiade e altri; discorsi, di cui egli è venuto a conoscenza tramite Aristodemo e che ancora ricorda bene per averli già ripetuti a Glaucone (I 172a-174a). Il racconto di Apollodoro: Socrate, mentre sta recandosi a cena da Agatone, vincitore il giorno prima nelle gare tragiche, si imbatte in Aristodemo e lo invita ad accompagnarlo. Aristodemo entra in casa di Agatone, ma Socrate non è con lui: si è fermato assorto in meditazione (II 174a-175a). Aristodemo impedisce che Socrate venga disturbato, e solo quando i convitati sono a metà cena Socrate entra. Agatone lo invita a sedersi vicino a lui perché possa comunicargli, anche con la vicinanza, la sua sapienza. Ironica risposta di Socrate (III 175a-e). Finita la cena, tutti i convitati decidono di bere con moderazione e lentamente, passando il tempo a discutere (IV 176a-e). Eurissimaco, il medico, propone il tema della discussione, suggeritogli da Fedro: l'elogio di Amore. Tutti si dichiarano d'accordo (V 176e-178a). **Prima parte:** le conclusioni non filosofiche sull'Amore. Discorso di Fedro: Amore è particolarmente venerato dagli uomini e dagli dèi, perché è il più antico tra gli dèi. E quali beni sono maggiori di quelli dati da Amore? E' il legame tra amante e amato che crea il sentimento di vergogna per le cose turpi e di zelo per quelle oneste (VI 178a-179b). Esempi di Alceste, Orfeo e Achille. Conclusioni di Fedro: l'amante è più divino dell'amato, perché è pieno del dio (VII 179b-180b). Discorso di Pausania: Amore non è un dio unico, ma duplice, come duplice è Venere: la "celeste" e la "pandemia" o "volgare". Bisogna quindi stabilire quale è l'Amore che vogliamo elogiare: quello che induce a bene amare (VIII 180c-181a). Chi ama secondo l'Amore "volgare" ama tanto i fanciulli che le donne, i corpi piuttosto che le anime. Chi ama secondo l'Amore "celeste" ama invece solo i maschi. Differenza di questo amore dalla pederastia. Differenze di costumi tra le varie città greche (IX 181a-182d). Liceità di compiacere all'amato: solo all'amante gli dèi concessero di rompere il giuramento. La diversità di prescrizioni e di valutazioni morali dipende dal fatto che il rapporto amante-amato di per sé non è buono né cattivo, ma buono se volto al bene, cattivo se volto al male (X 182d-184c). Necessità di far coincidere l'amore per i fanciulli e, l'amore per la sapienza. Il compiacere è assolutamente bello solo quando è a scopo di virtù. Aristofane, colto dal singhiozzo, deve saltare il suo turno (XI

184c-185e). Discorso di Eurissimaco: la distinzione tra due amori è giusta, ma l'amore non ha per oggetto solo gli uomini, ma anche gli animali, i vegetali e tutte le altre cose. Questo è quello che insegna la medicina. In che senso la medicina contrasta gli amori malati e favorisce quelli sani. Lo stesso fa la musica (**XII 185e-187e**). Considerazioni simili possono esser fatte per l'astronomia e l'arte della divinazione. Ironia di Aristofane (**XIII 188a-189c**). Discorso di Aristofane: quale è la potenza di Amore. Descrizione di un'antropologia fantastica: conformazione degli uomini primitivi, doppia rispetto all'attuale, e distinzione di tre sessi: maschile, femminile e androgino (**XIV 189c-190c**). Giove, per difendersi dal loro assalto, decise - invece di ucciderli - di spaccarli in due e Apollo fu incaricato di riplasmare le due metà separate. Tuttavia, poiché le due metà separate si ricercavano e, ritrovatesi, si abbracciavano, e poiché così abbracciate non potevano fare altro e morivano, Zeus li adattò per la procreazione (**XV 190c-191d**). La varietà degli amori tra i sessi dipende dall'attrazione conseguente alla natura primitiva dell'umanità (**XVI 191d-193e**). Intermezzo nella discussione (**XVI 193e-194e**). Discorso di Agatone: è necessario, per fare realmente un elogio, dire prima chi è Amore, poi quali sono i suoi benefici. Amore è il più bello e il più buono tra gli dèi: esso è il più giovane di tutti gli dèi, è eterno, di delicata natura, flessuoso e leggiadro (**XVIII 194e-196b**). Ma Amore è anche il più buono: né fa né riceve ingiustizia, è massimamente temperante, è il più valoroso e il più sapiente. Per amore si è poeti, per amore c'è generazione, è Amore che presiede a tutte le arti e a tutte le virtù dell'anima. Non solo, ma Amore genera anche negli altri le sue virtù (**XIX 196b-197e**). Intervento di Socrate; grande è l'imbarazzo per chi deve parlare dopo tanti bei discorsi su Amore. Malgrado ciò, quando Socrate acconsentì a partecipare con gli altri a fare l'encomio di Amore, riteneva che un encomio consistesse nel dire la verità, cosa che però nessuno ha fatto. Perciò Socrate è disposto a dire la verità su Amore, ma a modo suo e non in gara con i precedenti discorsi (**XX 198a-199c**). **Seconda parte:** la concezione filosofica di Amore. Discussione preliminare di Socrate con Agatone. Amore è sempre amore di qualcosa e, amandola, la desidera in quanto non la possiede; questo però vuol dire che Amore non è né bello né buono, se deve essere Amore di bellezza e di bontà (**XXI 199c-201c**). Socrate ripete ciò che udì da Diotima su Amore: i contrari e la natura di ciò che è intermedio tra essi. Amore, in quanto non partecipa né di bellezza né di bontà, non è un dio (**XXII 201d-202d**). Tuttavia Amore non è neppure un mortale, ma qualcosa di intermedio: un demone, un intermediario tra i mortali e gli dèi. Esso è figlio di Espediente e di Povertà e partecipa della natura e delle doti di entrambi: è perfettamente filosofo, perché non è sapiente, come gli dèi, né

ignorante. Superiorità dell'amato sull'amante; e Amore è amante (XXIII 202d-204c). L'Amore ha un ambito assai più vasto di quel che comunemente gli viene assegnato: analogia con la poesia. L'Amore come tendenza al possesso perpetuo del bene (XXIV 204c-206a). L'opera e lo scopo di Amore è la procreazione nel bello, sia secondo il corpo, sia secondo l'anima. Il desiderio dell'immortalità (XXV 206b-207a). Il desiderio di immortalità per un essere mortale può essere soddisfatto solo nella generazione (XXVI 207a-208b). La generazione del corpo e quella dell'anima (XXVII 208b-209e). La perfetta iniziazione ai misteri d'amore e i suoi vari gradi: dall'amore delle cose belle all'amore del bello in sé (XXVIII 209e-210e). Il bello in sé come termine ultimo dell'ascesa di Amore e come ragione della felicità per l'uomo. Termine del discorso di Diotima e conclusione di Socrate (XXIX 210e-212c). **Terza parte:** l'arrivo di Alcibiade ebbro. Battute tra Alcibiade, Agatone e Socrate, sulla gelosia di Alcibiade e l'amore di Socrate. Alla fine Alcibiade incorona sia Agatone sia Socrate (XXX 212c-213e). Dopo una libagione, Alcibiade viene invitato a prendere parte alla discussione. Alcibiade accetta: farà l'elogio di Socrate, dicendo su di lui tutta la verità (XXXI 213c-215a). Socrate è come le statue dei sileni, che all'interno contengono le immagini del dio, e somiglia al satiro Marsia: la sua musica sono i discorsi. Qual è l'effetto che questi discorsi producono (XXXII 215a-216c). La saggezza e la temperanza di Socrate: i suoi rapporti con Alcibiade (XXXIII 216c-218b). Ancora su come Socrate si comportò con Alcibiade (XXXIV 218b-219d). Socrate solo ha la capacità di astenersi e di godere senza cessare di essere se stesso: la sua sopportazione e la sua resistenza nei confronti delle circostanze esterne (XXXV 219d-220b). La capacità di Socrate di astrarsi da tutto ciò che lo circonda e il suo coraggio. Nessuno è simile a Socrate (XXXVI 220c-221d). Anche i discorsi di Socrate somigliano alle statue dei sileni: disadorni di fuori, il loro contenuto è il solo che meriti di essere ascoltato. Conclusione di Alcibiade (XXXVII 221e-222b). Battute tra Alcibiade e Socrate, che si appresta a fare, a sua volta, l'elogio di Agatone (XXXVIII 222c-223a). Arriva, però, una comitiva di bevitori e riprendono le libagioni. Tutti alla fine si addormentano ubriachi: meno Socrate che, dopo aver discusso di poesia tragica e comica, se ne va al Liceo e trascorre, come al solito, la sua giornata (XXXIX 223b-d).

I. APOLLODORO . Credo, su quel che mi chiedete, di non [172a] essere impreparato. Infatti mi trovavo tempo fa a salire dal Falero, da casa, alla città; e uno de' miei conoscenti, scortomi di dietro, mi chiamò da lontano, e con appellativo scherzoso; - O tu di Falero, disse, Apollodoro, non m'aspetti? Io mi fermai e l'attesi; e quegli: - Apollodoro, disse, proprio ti cercavo ansiosamente, desiderando d'informarmi da te circa la conversazione di Agatone, di Socrate, di Alcibiade e [b] degli altri che allora si trovarono presenti a quel convito, per sapere quali siano stati i loro discorsi d'amore. Ché già un'altra persona me ne parlava, avendone udito da Fenice figlio di Filippo, e mi disse che anche tu li conoscevi; ma non sapeva, d'altra parte, raccontarmene nulla di preciso. Esponimeli tu, dunque: a te più che ad ogni altro spetta di riferire i discorsi del tuo amico. E anzitutto, dimmi: eri presente anche tu, di persona, a questo convegno, o no? - Si vede proprio, risposi io, che chi te n'ha parlato non deve averti saputo raccontare nulla di preciso, se credi che questo convegno, su cui [c] m'interroghi, abbia avuto luogo di recente, in modo che anch'io abbia potuto parteciparvi. - Appunto così, credevo. E per qual ragione, dissi, Glaucone? Non sai che da molti anni Agatone non è più tornato in questo paese? E da quando io trascorro il mio tempo con Socrate e mi prendo cura, ogni giorno, di conoscere tutto ciò che egli dice o fa, non sono ancora tre anni; mentre, prima d'allora, giravo per dove [173a] mi capitava, e, illudendomi di concludere qualcosa, ero l'uomo più disgraziato del mondo, non meno di quanto adesso sia tu, che stimi ti convenga fare qualsiasi altra cosa piuttosto che filosofare. E lui: - Non motteggiare, e dimmi piuttosto quando ebbe luogo questo convegno. - Quando noi eravamo ancora fanciulli, rispose, al tempo in cui Agatone vinse con la prima tragedia, nel giorno seguente a quello in cui egli stesso ed i coreuti celebrarono le feste sacrificali per la vittoria. Molto tempo fa, dunque, a quanto pare. Ma a te chi ne parlava? Socrate in persona, forse? - No, per Zeus, risposi, ma [b] quello stesso che ha fatto il racconto a Fenice: e cioè un certo Aristodemo, Cidateneo, piccolo di statura, sempre scalzo, che era stato presente al convegno, essendo innamorato di Socrate tra quelli che più lo erano allora, credo. Ad ogni modo io interrogai già anche lo stesso Socrate circa alcune cose che avevo udito da quello, ed egli mi confermava esattamente la sua narrazione. - Perché dunque, disse Glaucone, non mi racconti? E la via che ci porta alla città è proprio fatta apposta per parlare ed ascoltare strada facendo. Così, lungo il cammino, discorrevamo di queste cose: di modo che, [c] come ho detto in principio, non mi trovo ora fuori esercizio. Se c'è quindi da esporle anche a voi, sia pure; io stesso, del resto, quando tengo discorsi di filosofia o ne ascolto da altri, ne provo straordinario diletto,

anche a prescindere dal fatto che credo di trarne vantaggio; mentre invece, quando ne sento certi altri, e specialmente i vostri, di voi persone ricche e d'affari, io me ne adiro e voi, miei amici, vi compiango, perché v'illudete di concluder qualcosa, mentre non combinate nulla. E forse, da parte vostra, anche voi stimete me un disperato[d]; e credo che voi crediate il vero; la mia, per altro, sul vostro conto, non è credenza ma sicura certezza. IL COMPAGNO. Sei sempre uguale tu, Apollodoro; sempre dici male di te e degli altri, e par davvero che stimi sventurati tutti all'infuori di Socrate, a cominciare da te stesso. E donde mai tu abbia tratto quel soprannome, per cui ti chiamano "delicato", io non so; ch  nei discorsi sei sempre tale e quale: aspro verso te stesso e verso gli altri, fuorch  verso Socrate. APOLLODORO. Caro mio,   proprio chiaro, vero? A pensar [e] cos  di me e di voi, son pazzo e insensato! IL COMPAGNO. Non val la pena, Apollodoro, di questionare ora su ci : tu, piuttosto, non voler fare altra cosa da quella di cui noi ti abbi  pregato, e racconta quali erano quei discorsi. APOLLODORO. Erano, dunque, press'a poco questi. Ma, piuttosto: vedr  anch'io di farvi il racconto sin da principio,[174a] come lo faceva Aristodemo.

II. Egli raccontava, dunque, d'essersi imbattuto in Socrate che veniva dal bagno ed aveva calzato i sandali, come soleva fare di rado, e d'avergli domandato dove andasse dopo essersi fatto cos  bello. Ed egli rispose: - A cena da Agatone. Ieri infatti riuscii ad evitare il banchetto per la vittoria, temendo la folla; ma promisi che il giorno dopo non sarei mancato. Per questo, dunque, mi sono abbellito: per andare, bello, da una persona bella. E tu, Aristodemo, che ne diresti di venire, non invitato, al [b] banchetto? - Come dici tu, rispose. - Seguimi dunque, disse Socrate, in modo che veniamo anche a toglier valore al vecchio proverbio, trasformandolo nel senso che "anche dalle persone distinte si recano a pranzo senza invito le persone distinte". Omero, del resto, rischia d'aver non solo svalutato, ma anche preso in giro questo proverbio: giacch , dopo aver rappresentato Agamennone come un uomo di segnalata virt  nelle cose della guerra, e Menelao, invece, come un "fiacco [c] lanciere", fa poi andare Menelao, senza invito, al banchetto imbandito da Agamennone nella celebrazione del sacrificio; lui, inferiore, al pranzo di chi valeva di pi . Udito ci , rispondeva Aristodemo: - Tuttavia rischio forse anch'io, o Socrate, non secondo come tu dici, ma secondo Omero, di recarmi non invitato, io persona dappoco, al convito di un uomo sapiente. Vedi per , se mi conduci, di giustificarmi in qualche modo; ch  io non ammetter  d'esser venuto senza invito, bens  invitato da te. - "In due andando per [d] via" concluse, concerteremo quel che dovremo dire. Ma ora andiamo. Dopo tale conversazione, raccontava Aristodemo, si misero

in cammino. Ma, per via, Socrate procedeva immerso in una sua meditazione, e restava indietro; e fermandosi l'altro ad attenderlo, gli ordinò di andar pure innanzi. Giunto Aristodemo alla casa di Agatone, trovò la porta aperta; e lì [e] gli accadde, diceva, una cosa ridicola. Un servo di casa, infatti, venutogli subito incontro, lo condusse dove giacevano gli altri, che già stavano per mettersi a mangiare. E appena lo vide Agatone: - Oh! Aristodemo, disse, arrivi proprio in buon punto, per cenare insieme con noi; e se sei venuto per qualche altra ragione, rimandala a più tardi, giacché anche ieri, cercandoti per invitarti, non mi riuscì di vederti. Ma come mai non ci conduci Socrate? - Ed io, raccontava, mi volsi, e non vidi più in alcun luogo Socrate dietro di me; spiegai quindi come io stesso fossi venuto insieme con lui, invitato proprio da lui là al pranzo. - E hai fatto molto bene, rispose: ma lui dov'è? - Entrava or ora dietro di me: e anch' io sono stupito, [175a] pensando dove possa essere. - Che aspetti, ragazzo, esclamò Agatone, a guardare e a far entrare Socrate? Tu intanto, Aristodemo, mettiti a giacere accanto ad Eriissimaco.

III. E raccontava che un servo gli stava lavando i piedi, perché potesse sdraiarsi; e un altro sopraggiunse annunciando: - Lui, Socrate, s'è ritirato nell'atrio della casa vicina, e sta lì fermo. Né vuole entrare, per quanto l'abbia chiamato. - Strano davvero quel che dici, rispose Agatone. Ma non lo chiami di nuovo, e non insisti? E Aristodemo: - Nient'affatto, lasciatelo stare. E', questa, [b] quasi una sua abitudine: talvolta, appartatosi dove gli càpita, riman lì fermo. E verrà subito, credo. Non lo disturbate quindi: lasciatelo stare. - Si faccia pur così, se sei del parere, disse Agatone. Ma voi intanto, ragazzi, servite il banchetto a noialtri. Metteteci davanti tutto quel che volete, giacché non c'è alcuno che sovrintenda alla vostra opera: ciò che io non feci mai. Ora dunque, quasi facendo conto che anch'io, insieme con questi altri, sia stato invitato a pranzo da voi, serviteci in modo che abbiamo da lodarvi. [c] Dopo ciò, raccontava, essi mangiavano, e Socrate non entrava ancora. Più volte Agatone propose di mandarlo a chiamare; ma Aristodemo non permetteva. Giunse infine da sé, dopo aver lasciato passare non tanto tempo quant'era solito, bensì proprio quando essi si trovavano a metà cena. E Agatone, che stava sdraiato, solo, nell'ultimo posto: -Qua, Socrate, gridò, vieni a stenderti vicino a me, in modo ch'io possa anche, al tuo contatto, godere di quella sapienza, che t'è venuta incontro nell'atrio. E' chiaro, infatti, che l'hai scoperta [d] e la possiedi; ché prima non ti saresti mosso di là! E Socrate sedette, e rispose: - Sarebbe bello, Agatone, se la sapienza fosse tale da poter fluire, al solo contatto reciproco, dal più pieno di noi al più vuoto, così come nei calici scorre l'acqua dal più colmo al più vuoto, attraverso il filo di lana. Che se anche la sapienza ha tale

natura, tengo in gran [e] pregio il giacere presso di te: giacché penso che sarò colmato, da te, di molta e bella sapienza. La mia infatti non potrebb'essere che di scarso valore, o anche di dubbia realtà, quasi fosse un sogno; mentre splendida e piena di promesse è invece la tua, che da te ancor giovane brillò poco fa così intensamente di tanto chiara luce di fronte alla testimonianza di più di trentamila Elleni. -Tu mi canzoni, Socrate, rispose Agatone. Ma questa causa della sapienza la dibatteremo insieme tra poco tu ed io valendoci come giudice di Dioniso; per ora pensa, prima di tutto, a cenare.

IV. Dopo ciò, raccontava Aristodemo, quando Socrate, [176a] sdraiatosi, ebbe cenato insieme con gli altri, essi fecero le libazioni e, cantati gli inni in onore del dio e compiuti gli altri atti di rito, passarono al bere; e allora Pausania cominciò a parlare press'a poco così: - Be', amici, come potremo fare in modo di bere adagio? Per mio conto vi dico che davvero mi sento proprio male, dal bere di ieri, e ho bisogno di un certo respiro; e credo così anche della maggior parte di voi: c'eravate infatti, ieri. Vedete dunque in qual maniera potessimo oggi bere il più moderatamente possibile. [b] Rispose allora Aristofane:- Proprio giusto quel che dici, Pausania, che si debba cioè predisporre in ogni modo una certa calma nel bere: sono anch'io uno di quelli che ieri non son rimasti all'asciutto! Ed Erissimaco, figlio di Acumeno, uditili: - Oh, dite benissimo! esclamò. Ma mi preme di sentire una cosa ancora da uno di voi: come sta Agatone in fatto di resistenza al bere? - Nessuna, rispose: nemmeno io sono in forze. - Allora è proprio una fortuna per noi, replicò Erissimaco, [c] per me, per Aristodemo, per Fedro e per questi altri, se voi, i più forti nel bere, ora vi ritirate; noi, infatti, siamo sempre poco validi. Fo però eccezione per Socrate, che è sempre all'altezza tanto dell'una quanto dell'altra delle situazioni, di modo che gli andrà bene in qualsiasi modo facciamo. Ma dunque, giacché nessuno dei presenti, mi sembra, ha desiderio di ber molto vino, io potrei forse riuscir meno ingrato dicendo come stanno le cose circa la natura dell'ubbriachezza. Dall'esercizio della medicina, infatti, mi par che questo mi sia [d] risultato chiaro: che l'ebbrezza è un male per gli uomini; né, di mia iniziativa, io vorrei mai bere eccessivamente, né lo consiglierei ad altri, e specialmente poi a chi si trovi ancora sotto gli effetti di una crapula del giorno precedente. - Ma certo, riprese Fedro il Mirrinusio: io, per mio conto, ho preso ormai l'abitudine di obbedirti, specialmente in quello che dici di medicina; ed ora, se non saranno sconsigliati, faranno così anche gli altri. Dopo tali parole, convennero tutti di non trascorrere [e] quel convito nell'ebbrezza, ma bevendo, così, ciascuno secondo il suo gusto.

V. Poiché dunque, riprese Erissimaco, si è stabilito che ognuno

beva secondo il proprio desiderio, e che non vi sia alcuna costrizione, io propongo ancora di congedare la suonatrice di flauto, entrata ora ora, perché se ne vada a suonare per suo conto o per le donne là dentro, e noi, invece, di trascorrere conversando il tempo del nostro convegno d'oggi; e voglio pure proporvi, se permettete, l'argomento dei discorsi. Tutti acconsentirono e lo esortarono a proporre. Disse [177a] allora Erissimaco: -Comincio il mio discorso con un verso della *Melanippe* di Euripide: "giacché non son mie le parole" che sto per dire, ma di Fedro qui presente. Ogni volta infatti Fedro, irritandocisi, mi dice: - Non è un'enormità, Erissimaco, che per altri dei vi siano inni e peani composti dai poeti, e per Amore, invece, nume di così grande età e potenza, nessuno mai, fra tanti poeti che ci sono stati, abbia composto un encomio? Che se vuoi, d'altro lato, volger lo sguardo ai [b] bravi sofisti, vedi che essi scrivono in prosa elogi di Eracle e di altri dei, come il valentissimo Prodicò; e magari questo potrebbe non far tanto stupire: ma mi son già, io stesso, imbattuto in un libro di un dotto, in cui il sale riceveva straordinari elogi per la sua utilità. E tante altre cose simili puoi vederle, così, fatte oggetto d'encomio. Ora, metter tanto [c] studio intorno a cose di questo genere, e non aver osato nessuno, fino al giorno d'oggi, d'inneggiare degnamente ad Amore: in tal modo si trascura un dio così grande! - Mi par proprio che, in questo, Fedro abbia ragione. Io perciò desidero, da un lato, di fargli piacere offrendogli il mio tributo, e dall'altro mi par conveniente che, in questa occasione, noi presenti rendiamo onore al dio. Se quindi siete anche voi dello stesso parere, abbiamo da trascorrere un buon tratto di tempo[d] conversando su questo argomento; e conviene, penso, che ciascuno di noi, procedendo verso destra, pronunci in lode d'Amore il discorso più bello che sappia, e che cominci per primo Fedro, dal momento che è sdraiato al primo posto e che è insieme il promotore di questi discorsi. - Nessuno, o Erissimaco, rispose Socrate, voterà contro la tua proposta. Né, infatti, potrei mai ricusarmi io, che dico di non conoscer nient'altro che le cose d'Amore, e neppure Agatone e Pausania, tanto meno Aristofane, che tra [e] Dioniso e Afrodite spende tutto il suo tempo, né alcun altro di questi che vedo. Vero è che non siamo a pari condizioni di gara, noi sdraiati per ultimi: comunque, se i primi avranno parlato colla sufficiente ampiezza ed eleganza, questo ci basterà. Ma dunque, con buona fortuna, cominci Fedro e dica le lodi d'Amore. Al che ogni altro acconsentiva, ripetendo l'invito di [178a] Socrate. Però, di tutto quel che ognuno disse, né Aristodemo se ne ricordava perfettamente, né io stesso rammento tutto ciò che lui me ne raccontava; onde vi riferirò solo le cose più importanti di quei discorsi che mi sembrarono più degni di ricordo.

VI. Raccontava dunque Aristodemo, come vi dico, che Fedro iniziò

per primo il suo dire partendo all'incirca da questo argomento, come cioè fosse Amore un nume ricco di potenza e d'onore tanto fra gli uomini quanto fra gli dei, per molte ragioni, tra cui non ultima la nascita. Poiché ha il vanto, diceva, d'essere, tra gli antichi, il più antico Iddio; e ce n'è [b] la prova: genitori di Amore infatti non ne esistono, né se ne fa menzione da alcuno, né prosatore né poeta; e così Esiodo afferma che per primo si generò il Caos,

e quindi Terra dall'ampio seno, per sempre saldissima sede di tutto, e Amore

e con Esiodo è d'accordo anche Acusilao, nel sostenere che dopo il Caos nacquero questi due soli esseri, Terra e Amore. Parmenide poi dice che la Genesi

primo Amore fra tutti i numi pensò a generare.

In tal modo si riconosce da molte parti che Amore è tra [c] gli antichi antichissimo. Ed essendo il più antico, ci cagiona grandissimi beni: ché io non saprei dire quale bene ci possa essere, per chi sia appena entrato nella giovinezza, maggiore di un buon amante, o, per l'amante, del suo fanciullo. Quelle convinzioni, infatti, che conviene rimangan salde tutta la vita nell'anima degli uomini che vogliono vivere degnamente, né la parentela né gli onori né la ricchezza né alcun'altra cosa è capace d'instillarle così bene come l'amore. A che voglio [d] alludere con questo? Alla vergogna per le cose turpi, allo zelo per quelle oneste: senza cui non è possibile che si compiano opere grandi e belle né in pubblico né in privato. Io dico anzi che un uomo innamorato, se dovesse esser scoperto mentre compie qualche indegnità o la subisce da altri senza difendersi, per viltà, non se ne dorrebbe tanto se fosse visto dal padre o dagli amici o da qualsiasi altra persona quanto se lo scorgesse il suo fanciullo. E lo stesso si vede accadere anche [e] all'amato, che si vergogna specialmente di coloro che lo amano, se essi lo colgano mentre commette qualche turpitudine. Se quindi ci fosse un mezzo di far esistere una città o un esercito tutto di amanti e di amati, non sarebbe possibile che meglio amministrassero le loro cose, nell'astinenza da ogni indegnità e in reciproca gara d'onore; e messi accanto a [179a] combattere, tali uomini, pur essendo in pochi, vincerebbero, per così dire, tutto il mondo. Perché, l'uomo innamorato, da qualsiasi altra persona piuttosto che dal suo fanciullo tollererebbe d'esser veduto abbandonar la sua fila o gettar le armi, e in cambio preferirebbe molte volte la morte. E quanto poi al lasciar solo l'amato o al non recargli soccorso in caso di pericolo, non vi sarebbe nessuno tanto vile, che Amore stesso non empisse di divina virtù, sì da farlo diventar pari all'uomo

per natura più forte. E, proprio davvero, quella forza che diceva Omero la divinità ispirasse in alcuni eroi, è Amore che [b] la genera negli amanti, traendola dal suo seno.

VII. E invero, solo gli amanti sanno voler morire per la salvezza degli amati: non soltanto gli uomini, ma anche le donne. Piena testimonianza di ciò l'offre ai Greci la figlia di Pelia, Alcesti, essa che volle, sola, morire invece del suo sposo, mentre pure egli aveva il padre e la madre: che essa tanto [c] superò nell'affezione, per forza d'amore, da dimostrare com'essi fossero in realtà estranei al loro figliuolo e a lui congiunti soltanto di nome. Compiuta la quale opera, parve non solo agli uomini ma anche agli dei ch'essa avesse fatto una così bella azione, che, pur avendo i numi concesso soltanto a ben pochi, fra tanti autori di molte belle opere, il dono di rilasciare di nuovo la loro anima dall'Ade, la sua anima tuttavia la liberarono, ammirati del suo gesto: in così alto grado apprezzano [d] anche gli dei lo zelo e la virtù d'amore. Orfeo invece, il figlio d'Eagro, lo rimandarono dall'Ade senza che avesse nulla concluso, dopo avergli mostrato un fantasma della moglie, per cui vi si era recato, ma senza avergli concessa lei in persona; perché era apparso di animo fiacco, secondo la sua natura di citaredo, e incapace dell'ardimento di morir per amore come Alcesti, e, piuttosto, preoccupato d'escogitare il modo di penetrare vivo nell'Ade. Appunto per questo gl'inflissero una punizione, facendo sì che ricevesse la morte per mano di donne; in modo ben diverso da quello con cui resero onore ad Achille, il figlio di Teti, e lo mandarono alle isole [e] dei beati, perché, saputo dalla madre che sarebbe morto dopo aver ucciso Ettore, mentre, se non l'avesse fatto, sarebbe tornato in patria e avrebbe finito di vecchiaia i suoi giorni, osò preferire, porgendo aiuto all'amante Patroclo e vendicandolo, non solo di morire per la sua salvezza, ma di morire [180a] per lui già morto: onde gli dei, altamente ammirati, gli resero singolare onore, giacché aveva fatto così gran conto del proprio amante. Ed Eschilo vaneggia, quando dice che era Achille l'amante di Patroclo: Achille che era più bello non solo di Patroclo ma anche di tutti gli altri eroi, ed era tuttora imberbe, e poi assai più giovane, come afferma Omero. Sta di fatto, invece, che gli dei, apprezzando al massimo grado questa virtù d'amore, provano tuttavia più stupore ed ammirazione [b], e maggior favore concedono, di fronte all'amore dell'amato verso l'amante che non di fronte a quello dell'amante verso il suo fanciullo. Giacché, dell'amato, è qualcosa di più divino l'amante: è pieno, infatti, del dio. E per questo gli dei onorarono Achille anche più di Alcesti, inviandolo alle isole dei beati. Così, per mio conto, io affermo che Amore è tra i numi il più antico e il più onorato, e il più capace di far conseguire agli uomini virtù e felicità, tanto in vita

quanto in morte.

VIII. Fedro dunque, raccontava Aristodemo, aveva [c] pronunciato press'a poco questo discorso; e dopo Fedro ve n'erano stati alcuni altri, di cui non si rammentava completamente: onde, lasciatili da parte, passava a riferire il discorso di Pausania. Il quale disse: - Non mi sembra, Fedro, che ci sia stato proposto bene l'argomento del discorso, nell'invito a fare, così senz'altro, l'encomio d'Amore. Se infatti Amore fosse uno solo, la cosa andrebbe bene; ma invece, appunto, non è uno solo: e non essendo tale, è più giusto stabilire prima quale sia quello da elogiare. Io cercherò quindi di [d] rimediare a questo, e di spiegar cioè per prima cosa quale Amore convenga lodare, e poi di elogiarlo in modo degno della sua divina natura. Ora, sappiamo tutti che non c'è Afrodite senza Amore. Se essa quindi fosse unica, unico sarebbe anche Amore; ma poiché di Afroditi ce ne sono due, è necessario che due siano pure gli Amori. E come potrebbero non esser due, le dee? L'una, infatti, è la più antica, non nata da madre, figlia del Cielo, a cui perciò diamo anche il nome di Celeste; l'altra è la più giovane, figlia di Zeus e di Dione, che noi chiamiamo Volgare. E' quindi necessario che pure l'Amore che collabora [e] con questa si chiami, giustamente, Volgare, e l'altro, invece, Celeste. E convien sì lodare tutte le divinità, ma bisogna poi cercar di esprimere quali siano gli attributi di ciascuna di esse. Ogni azione, del resto, ha questa stessa natura: compiuta in sé e per sé, non è né bella né brutta. Così, per esempio, in quel che noi ora facciamo, bere e cantare e conversare, non [181a] c'è nulla che sia di per sé bello, ma solo nel suo attuarsi, secondo il modo in cui vien compiuto, risulta tale; onde, fatto bene e rettamente, riesce bello, nel caso contrario, brutto. Nello stesso modo, neppure ogni innamoramento e ogni Amore è bello e degno di ricever lode, ma solo quello che induce a bene amare.

IX. Dunque, l'Amore della Afrodite Volgare è realmente anch'esso volgare, e opera a casaccio; ed è questo quello [b] secondo cui amano le persone dappoco. Tale gente si innamora, anzitutto, non meno di donne che di fanciulli, e poi, di chi s'innamora, ama più il corpo che l'anima, e predilige anzi le persone meno sensate possibili, mirando soltanto al raggiungimento del suo scopo, senza preoccuparsi se questo avvenga rettamente o no. Onde le accade di agire come càpita, sia bene, sia male. Il loro Amore deriva anche, infatti, dalla dea che è molto più giovane dell'altra, e partecipe, nella sua [c] nascita, tanto della natura femminile quanto di quella maschile. L'altro invece, che è poi l'amore per i fanciulli, è quello che procede dalla Afrodite Celeste, la quale anzitutto non partecipa della natura femminile ma soltanto della maschile e poi è più antica, e immune di lascivia; onde al maschio si volgono gl'ispirati da questo amore, prediligendo ciò che

per natura è più forte e intelligente. E nella stessa passione per i fanciulli chiunque riconoscerebbe quelli che sono schiettamente animati da tale amore; questi, infatti, non si innamorano [d] dei giovinetti se non quando essi abbiano già cominciato ad aver senno, e cessino cioè, all'incirca, di essere imberbi. Giacché, penso, quelli che cominciano ad amare da allora sono predisposti come per una comunanza e connessione di vita che debba durare per tutta l'esistenza; e non già intenzionati, dopo aver sorpreso il fanciullo nell'ingenuità della sua giovinezza, ad abbandonarlo nell'inganno e nell'irrisione per fuggirsene a un altro. E converrebbe anzi che ci fosse una legge che impedisse di amare i fanciulli, affinché non si [e] spendessero tante cure per un risultato ancora incerto: giacché non si sa mai a qual conclusione di deficienza o di bravura, d'anima e di corpo, essi possano riuscire nel loro sviluppo. Del resto, le persone per bene s'impongono di loro volontà questa legge, e occorrerebbe quindi esercitare una simile costrizione anche su questi amanti volgari, nello stesso modo in cui li costringiamo, per quanto si può, a non amar donne di condizione libera. Son questi, infatti, quelli che han recato [182a] disonore alla cosa, sì da dare ad alcuni il coraggio di dire che è brutto il compiacere agli amanti; e dicono così avendo appunto di mira costoro, e considerando la loro sconvenienza e disonestà, giacché nessuna cosa davvero, compiuta decorosamente e legalmente, potrebbe mai, a ragione, arrecar biasimo. D'altra parte, la legge d'amore nelle altre città è facile intenderla, perché è determinata con netta semplicità: mentre quella che vige qui e a Sparta è complicata. Nell'Elide, [b] infatti, e nella Beozia, e dovunque non si è abili parlatori, è riconosciuto senz'altro come onesto, dalla legge, il compiacere agli amanti, e nessuno, né giovane né vecchio, direbbe che è cosa brutta: allo scopo, penso, di non dar troppo da fare a quelli che tentano di persuadere i giovani coi loro discorsi, data la loro scarsa abilità oratoria. Nella Jonia, invece, e in molti altri luoghi governati dai barbari, è stimato disonesto; tale sembrando ai barbari, come pure l'amore per gli esercizi intellettuali e fisici, a causa dei loro governi tirannici, [c] giacché non conviene a chi domina, credo, che nei sudditi si generino alti pensieri, né salde amicizie ed unioni, quali in massimo grado suole suscitare, più che ogni altra cosa, l'amore. Come del resto appresero per esperienza anche i tiranni di qui: ché l'amore di Aristogitone e l'amicizia di Armodio, cresciuta salda, abbatté la loro signoria. In tal modo, nei luoghi dove fu decretato disonesto il compiacere agli amanti, [d] lo fu per difetto di coloro che così stabilirono, e cioè per la prepotenza dei dominatori e per la viltà dei sudditi; e dove, d'altronde, fu senz'altro ritenuto onesto, ciò accadde per la pigrizia d'animo dei legislatori. Qui da noi, invece, è in vigore una consuetudine molto migliore di queste, e, come dicevo, non facile

a comprendersi.

X. Si pensi infatti che, da una parte, si reputa più bello l'amare palesemente che di nascosto, e soprattutto i più generosi e valenti, anche se siano più brutti degli altri; e che anzi è straordinario l'incoraggiamento che da parte di tutti viene all'innamorato, come a persona che non compia nulla d'indecoroso. E sembra bello che si riesca a conquistare, e brutto che non si riesca; e, nei tentativi a ciò diretti, la consuetudine [e] permette all'amatore di poter esser lodato per il compimento di azioni singolari, per cui egli riceverebbe il massimo biasimo, se osasse farle mirando e cercando di raggiungere [183a] qualsiasi altro scopo. Se un tale, infatti, volendo aver denaro da altri, o ottenere una carica o qualche altra facoltà, accettasse di compiere quello che gli amanti fanno ai loro fanciulli - essi che, nelle loro preghiere, invocano e supplicano, e fanno giuramenti, e restano a giacere presso le porte, e son disposti a sobbarcarsi a servigi quali nessun servo accetterebbe - sarebbe ostacolato nel mantenimento di una tale condotta tanto dai suoi amici quanto dai suoi nemici, questi vituperando il suo contegno da adulatore e da schiavo, quelli [b] cercando di farlo rinsavire e sentendo vergogna per lui. Mentre, invece, l'innamorato che compia tutto questo è circondato di favore, e la regola gli permette di poterlo fare senza disdoro, come se egli stesse intendendo a qualche opera veramente bella. E quel che è più forte - secondo, almeno, quanto dicono i più - è che solo a lui gli dei perdonano la trasgressione al giuramento: giacché, dicono, non c'è giuramento d'amore. Così tanto gli dei quanto gli uomini hanno [c] concessa ogni libertà a chi ama, secondo quanto stabilisce la consuetudine qui vigente. Per questo lato, dunque, si crederebbe che nella nostra città sia considerato bellissimo tanto l'amare quanto il rendersi cari agli amanti. Ma dal momento, d'altra parte, che i padri, posti degli istitutori accanto agli amati, non permettono che con loro conversino gli amanti, dando anzi al pedagogo tale preciso incarico, e che i coetanei e gli amici li vituperano, se scoprono che accada qualcosa di simile, e che i più anziani non proibiscono a questi ultimi tali biasimi né li [d] riprendono, come se dicessero cose non giuste: chi badasse a questo penserebbe, al contrario, che ciò fosse stimato, qui, cosa turpissima. Ora, il fatto sta così, credo: che non si tratta, come ho già detto in principio, di cosa che sia senz'altro, di per sé, bella o brutta: bensì di cosa che, ben compiuta, è bella, compiuta indegnamente, è brutta. E brutta è quando si conceda la propria grazia a persona malvagia e in modo sciagurato; bella quando la si conceda, in maniera onesta, ad uomo dabbene. Così, malvagio è quell'amante volgare, che ama più il corpo [e] che l'anima: giacché neppure è costante, egli innamorato di cosa non duratura. E infatti, col primo

cadere del fiore del corpo, che egli amava, fugge via di volo, senza fare onore a tante sue parole e promesse; mentre l'innamorato della bellezza morale riman tale per tutta la vita, come congiunto e saldato a una realtà che non muta. Costoro appunto vuol controllare, in modo preciso e opportuno, la nostra regola, [184a] affinché si debbano questi favorire e quelli sfuggire; e perciò esorta gli uni a insistere e gli altri a ritrarsi, suscitando la gara e sperimentando a quale delle due specie appartenga, di volta in volta, l'amante, e a quale l'amato. E così, per questa ragione, si stima brutto, prima, il lasciarsi conquistare troppo rapidamente, affinché si lasci trascorrere del tempo, che si considera infatti buon controllo per la maggior parte delle cose; ed egualmente brutto, poi, il lasciarsi sedurre dal denaro o dalle influenze politiche, sia che, subendo violenza, ci si intimidisca e non si resista, sia che, ricevendo benefici in [b] denaro o in vantaggi politici, non li si disdegni: giacché nessuna di queste cose par sicura e stabile, anche a prescindere dal fatto che non può nascerne un'amicizia generosa. Il nostro costume non lascia dunque che una via, per cui l'amato possa compiacere onestamente all'amante. Da noi infatti è regola che, come per gli amanti l'esser disposti a sottomettersi a qualsiasi servitù verso i loro fanciulli non costituisce [c] né adulazione né infamia, così appunto resta un'altra sola servitù volontaria non indecorosa: e questa è quella che ha per fine la virtù.

XI. Poiché è norma da noi che, se uno accetta di mettersi al servizio di un altro, convinto di divenire per sua opera migliore in qualche conoscenza o in qualsiasi altra specie di virtù, questa forma di servitù volontaria non è, allora, disonesta né piaggiatrice. Occorre dunque che entrambe queste regole, quella sull'amor dei fanciulli e quella sull'amore della sapienza e di ogni altra virtù, sian fatte concorrere allo stesso [d] fine, se deve accadere che riesca bella la condiscendenza dell'amato verso l'amante. Quando, infatti, l'amante e il giovinetto s'incontrino, ciascuno colla propria legge, l'uno che qualsiasi servizio presti al fanciullo che gli ha compiaciuto, glielo presti onestamente, l'altro, che con la stessa onestà conceda ogni suo favore a chi lo rende savio e buono; e quello abbia veramente la capacità di procacciargli il senno e ogni altra virtù, questo il desiderio dell'educazione e dell'acquisto [e] di ogni altra sapienza: allora, l'unica volta, venendo a coincidere queste leggi nello stesso fine, accade che sia bello il compiacere del fanciullo al suo amante; altrimenti, mai in nessun modo. E solo in questo caso anche il rimaner ingannati non è vergogna: in tutti gli altri, si venga o no tratti in inganno, è vergogna. Così se uno, dopo aver concesse le sue grazie all'amante, credendolo ricco e in vista delle sue [185a] ricchezze, restasse poi ingannato, venuta in luce la sua povertà, e non prendesse nulla, non perciò la

cosa sarebbe meno brutta; perché una persona simile dà a vedere d'esser disposta, per sua parte, a sottomettersi a chiunque e per qualsiasi cosa a prezzo di denaro: e questo non è bello. Analogamente, invece, se un altro, dopo aver compiaciuto all'amante credendolo onesto e coll'intento di diventar migliore egli stesso mediante la sua amicizia, rimanesse poi ingannato, per essersi l'altro rivelato malvagio e privo affatto di virtù, bello sarebbe, [b] tuttavia, l'inganno; perché, questa volta, si vedrebbe che tal persona dimostra, quanto a sé, di esser pronta a tutto e con tutti, per amore della virtù e del farsi migliore: e questa è la cosa più bella che ci sia. Così, insomma, è assolutamente bello il compiacere, quando è a scopo di virtù. E questo è l'amore della dea celeste, esso stesso celeste, e di gran pregio in pubblico e in privato, esso che costringe a prendersi gran pensiero del raggiungimento della virtù tanto l'amante quanto l'amato, ciascun per suo conto. Gli altri amori, invece, son [c] tutti dell'altra dea, di quella volgare. Questo, o Fedro, è il contributo che posso offrirti, così all'improvviso, intorno ad Amore. Dopo la pausa di Pausania (così m'insegnano gli esperti a far le assonanze) toccava di parlare, secondo la narrazione di Aristodemo, ad Aristofane; senonché accadde, o per la gonfiezza del cibo o per qualche altra ragione, che gli venisse il singhiozzo e non fosse in grado di parlare, e dicesse quindi al [d] medico Erissimaco, che stava sdraiato alla sua destra: - O Erissimaco, nessuno più adatto di te, o a farmi cessare il singhiozzo, o a parlare in vece mia, finché non mi smetta. Ed Erissimaco: - Farò entrambe le cose: parlerò in tuo luogo, e tu, quando il singhiozzo ti sarà cessato, nel mio. Frattanto, nel tempo che io parlo, prova a vedere se non voglia smettere trattenendo il respiro per un certo tempo; altrimenti fa gargarismi con acqua. Se poi è proprio ostinato, prendi [e] qualcosa con cui solleticarti il naso, e cerca di starnutare; e se farai così una volta o due, per quanto ostinato, cesserà. -Comincia pure a parlare, rispose Aristofane: io farò così, intanto.

XII. E prese a dire Erissimaco: - Mi sembra dunque necessario, dato che Pausania, dopo aver bene preso le mosse per il suo discorso, non l'ha poi portato adeguatamente a termine, che cerchi io di trarlo a compimento. Che l'Amore sia [186a] duplice, mi par distinzione ben fatta; ma che esso poi non viva soltanto nelle anime degli uomini, per le persone belle, ma abbia anche altri oggetti e altre sedi - i corpi di tutti gli animali ed i vegetali e, per così dire, tutti gli esseri - questo credo di averlo intuito mediante lo studio della medicina, la nostra arte, scorgendo come sia grande e mirabile questo iddio [b] nel suo espandersi su ogni cosa, tanto umana quanto divina. Comincerò quindi il discorso colla medicina, anche per rendere onore all'arte. La natura dei corpi alberga questo duplice amore; giacché, com'è noto, la

parte sana e quella malata dei corpi sono tra loro diverse e dissimili, e il dissimile desidera ed ama cose dissimili. Altro è dunque l'amore nella parte sana, altro in quella malata. E come poco fa diceva Pausania, che compiacere alle persone oneste è bello, alle intemperanti è brutto, così è anche per i corpi: compiacere alle [c] parti buone e sane di ciascun d'essi è bello e conveniente (ed è questa l'arte che ha nome medicina), mentre è brutto far grazia alle parti cattive e malate, e bisogna non farla, quando si voglia essere esperti nell'arte. Infatti la medicina, per dirla in breve, è la scienza delle tendenze amorose dei corpi a riempirsi e a vuotarsi, e chi sa distinguere in questi amori il buono dal cattivo, è il medico più bravo, e chi poi anche [d] sia capace di operare delle trasformazioni, in modo da ingenerare in un corpo un amore in cambio dell'altro, e di suscitarlo dove non c'è e occorre che nasca, o di toglierlo dove c'è, questi può proprio dirsi un maestro dell'arte. Perché occorre saper conciliare e innamorare reciprocamente, nel corpo, gli elementi più ostili, quali sono quelli più opposti, il freddo al caldo, l'amaro al dolce, il secco all'umido, e così via; e appunto [e] per aver appreso a ingenerare tra loro amore e concordia, il nostro progenitore Asclepio - come dicon questi poeti ed io credo - fondò e costituì la nostra arte. La medicina [187a] dunque, come dico, è tutta governata da questo dio, e così pure la ginnastica e l'agricoltura; la musica, poi, è chiaro a chiunque, per poco che porga attenzione, che si trova in condizioni simili: come forse anche Eraclito intende dire, per quanto, nella lettera, non l'esprima chiaramente. Dice infatti che l'uno, in sé discorde, con se medesimo s'accorda, come armonia d'arco e di lira. Ed è grande assurdità il dire che l'armonia sia discorde, o che si produca da cose discordi. Ma forse egli voleva dir questo, che essa nasce da elementi prima discordanti, l'acuto e il grave, e indi accordatisi per opera [b] dell'arte della musica: ché non sarebbe mai possibile, certo, che armonia si producesse dall'acuto e dal grave tuttavia discordi. Perché l'armonia è consonanza, e la consonanza è una specie di consenso (ed è impossibile che nasca consenso da elementi discordanti, finché essi rimangano tali: ma allora ciò che è discorde e non consenziente non può armonizzarsi); così come, del resto, anche il ritmo si genera dal veloce e dal lento prima discordi e dopo accordatisi. E l'accordo fra tutti [c] questi elementi, come là la medicina, così qui l'impone la musica, ingenerandovi amore e concordia reciproca; e quindi la musica è la scienza delle tendenze amorose a proposito dell'armonia e del ritmo. Del resto, nella stessa costituzione dell'armonia e del ritmo non è difficile riconoscere queste tendenze amorose, né vi si trova la doppia forma dell'amore; ma quando ci si debba valere, di fronte alla gente, del ritmo e dell'armonia, sia componendo - ciò che si chiama creazione [d]

musicale - sia eseguendo esattamente pezzi e motivi già composti - ciò che si dice virtuosità - è lì, allora, che sta il difficile e che ci vuole un artista bravo. E torna poi, qui, il discorso di prima, che alle persone ben educate, e a quelle non ancora tali e che occorra meglio educare, bisogna compiacere, tenendo caro il loro amore, che è poi quello nobile, celeste, l'Amore della musa Urania; mentre quello di Polimnia è il [e] volgare, che bisogna offrir con prudenza a chiunque lo si offra, per coglierne il piacere senza che esso susciti alcuna intemperanza; così come nella nostra arte è di grande importanza il saper fruire opportunamente dei desideri a cui soddisfa l'arte culinaria, in modo da gustarne il piacere senza poi ammalarsi. Nella musica dunque e nella medicina e in tutte le altre cose umane e divine occorre tener d'occhio l'uno e l'altro Amore, ché ci sono entrambi.

XIII. E infatti anche la costituzione delle stagioni dell'anno [188a] è piena di ambedue questi amori; e quando quegli elementi che or ora dicevo, il caldo e il freddo, il secco e l'umido, vengano reciprocamente presi dall'amore moderato, in modo da comporsi in armonia e in saggio temperamento, allora recano al loro arrivo la buona annata e la salute alla gente, agli animali e alle piante, e non fanno alcun male; mentre quando divien prevalente nelle stagioni dell'anno l'Amore compagno d'incontinenza, allora distruggono e danneggiano molto. Da tali cause, infatti, sogliono prodursi [b] le pestilenze e molte altre diverse malattie, tanto degli animali quanto delle piante; e così le brine e le grandini e le ruggini del grano nascono dall'esuberanza e dall'incontinenza reciproca di tali tendenze amorose, la cui scienza, concernente i moti degli astri e le stagioni dell'anno, si chiama astronomia. Inoltre, anche tutti i sacrifici e i riti a cui presiede l'arte divinatoria - e che costituiscono la comunione reciproca tra gli dei e gli uomini - non hanno altro scopo che [c] quello di custodire e serbar sano l'Amore. Ogni empietà, infatti, suol nascere quando non si compiace all'Amore onesto, né gli si rende onore e venerazione in ogni atto, e lo si rende invece all'altro, sia nei rapporti coi genitori, vivi o morti che siano, sia nei rapporti cogli dei; e sono appunto queste le cose che l'arte divinatoria è incaricata di sorvegliare e di curare divenendo così, a sua volta, artefice di amicizia tra gli dei [d] e gli uomini, per la sua conoscenza di quelle loro affezioni amorose che tendono o all'osservanza della legge religiosa o all'empietà. Potenza tanto vasta e grande, e anzi senz'altro universale, ha dunque ogni amore: tuttavia, quello che mira al bene con saggezza e giustizia, sia nei nostri rapporti reciproci sia in quelli con gli dei, questo ha la potenza più grande e ci procura ogni felicità, rendendoci capaci di cordiale convivenza e di amicizia sia tra noi sia rispetto a chi val più di noi, gli dei. Ed ora anch'io, forse, lodando Amore, tralascio molte

cose: [e] involontariamente, tuttavia. E se qualcosa ho tralasciato, è dover tuo, o Aristofane, di colmare la lacuna; se, invece, hai in mente di far l'elogio del dio in qualche altra maniera, fallo pure, dato anche che ti è cessato il singhiozzo. - E' cessato davvero - riprese Aristofane, secondo il [189a] racconto d'Aristodemo: -tuttavia non prima d'averlo curato collo starnuto; onde mi fa meraviglia che la parte ben regolata del corpo richieda tali rumori e vellicamenti, com'è anche lo starnuto: ché proprio appena glie l'ho applicato, il singhiozzo ha smesso subito. Ed Erissimaco: - O mio bravo Aristofane, bada a quel che fai! Fai dello spirito proprio mentre stai per parlare, e mi costringi a mettermi in guardia dal tuo discorso, che tu non [b] dica qualche cosa per ridere, mentre potresti parlare pacificamente. - Hai ragione, Erissimaco, rispose, ridendo, Aristofane: e le mie parole siano come non dette. Tu però non starmi all'agguato, perché quel che temo, in ciò che m'accingo a dire, non è di dir cose per ridere (che anzi sarebbe un vantaggio ed andrebbe d'accordo colla nostra Musa) ma di dir cose ridicole. - Ah, Aristofane! Prima tiri il colpo, e poi pensi di scappare! Sta' ben attento, invece, e parla come se ne dovessi poi render conto. Tuttavia, se mi parrà, ti lascerò forse in pace. [c]

XIV. In realtà, Erissimaco, cominciò Aristofane, io ho proprio in mente di parlare in modo alquanto diverso da quello in cui avete parlato tu e Pausania. A me sembra, infatti, che gli uomini non avvertano per nulla la potenza dell'amore, giacché, se la sentissero, gli erigerebbero i più grandi tempi ed altari e gli farebbero i massimi sacrifici: ben diversamente da adesso, in cui non gli si rende alcuno di questi onori, mentre sarebbe la cosa più doverosa di tutte. Perché egli è, tra i numi, il più amico degli uomini, essendo loro protettore [d] e medico di quei mali, la cui guarigione costituirebbe la più grande felicità per il genere umano. Io cercherò dunque di descrivervi la sua potenza: e voi poi ne sarete maestri agli altri. Anzitutto occorre che voi impariate a conoscere la natura umana e le vicende che essa subì; giacché, in antico, la nostra natura non era quella ch'è ora, ma diversa. Dapprima, infatti, eran tre i generi degli uomini, non due come sono ora, il maschile e il femminile, essendocene in più un terzo, che [e] accomunava in sé entrambi i precedenti, e di cui ora è rimasto solo il nome, mentre esso è sparito: ed era questo, allora, l'andrògino, unico e composto del maschile e del femminile così nel nome come nell'aspetto reale, mentre ora non ne esiste più che il nome, che si usa in senso infamante. Inoltre, la figura di ogni uomo era tutta rotonda, con dorso e fianchi in cerchio, quattro mani e lo stesso numero di gambe, e due volti, in tutto eguali, su un collo cilindrico; e con una sola testa [190a] per entrambi i visi rivolti in senso contrario, e quattro orecchie, e due genitali, e tutto il resto come si potrebbe

figurare in conseguenza. E camminava pure eretta come ora, in quale dei due sensi preferisse; e quando voleva prender la rincorsa, come i saltimbanchi volteggiano in cerchio facendo girare in aria le gambe, così essi, appoggiandosi sulle otto membra che avevano, avanzavano rapidamente ruotando. La causa, poi, [b] per cui i sessi erano tre, e di tale aspetto, era questa: che il maschile aveva avuto origine dal sole, il femminile dalla terra, e il terzo, partecipe d'ambedue i precedenti, dalla luna, dato che anche la luna partecipa del sole e della terra; e appunto per la somiglianza coi loro progenitori essi avevano anche circolare tanto l'aspetto quanto l'andatura. Erano terribili per forza e per vigoria, e di grande animo, sì da assalire gli dei; e quel che Omero narra di Efialte e di Oto va inteso come detto di loro: il tentativo di scalare il cielo, per avventarsi sugli dei.

XV. Zeus e gli altri numi, quindi, tenevano consiglio su [c] quel che loro convenisse fare, e restavano in imbarazzo: non potendo infatti, da una parte, ucciderli e annientarne la razza fulminandoli come i giganti - giacché sarebbero insieme spariti i culti e i sacrifici resi a loro dagli uomini - né, d'altra parte, lasciarli così insolentire. Finalmente, dopo lunga riflessione, dice Zeus: - Mi pare d'aver trovato un rimedio, perché gli uomini possano continuare ad esistere e nello stesso tempo, divenuti più deboli, cessino dalla loro oltracotanza. Ora, ecco, li spaccherò ciascuno in due, e così essi [d] diverranno tanto più deboli quanto più utili a noi, per l'aumento che si produrrà nel loro numero. E cammineranno eretti su due gambe; e se si mostreranno ancora sfacciati e non vorranno starsene tranquilli, li taglierò in due ancora un'altra volta, in modo che dovranno camminare su una gamba sola, saltando come quelli che danzano sugli otri. - Detto questo, si mise a tagliare in due gli uomini, come quelli che spaccano le sorbe per metterle in conserva, o le uova con un crine; [e] e ognuno che tagliava, ordinava ad Apollo di rivoltargli il viso e la metà del collo dalla parte del taglio, affinché l'uomo, vedendo sempre la propria scissura, fosse più mansueto: e di risanargli, poi, tutto il resto. E lui rovesciava la faccia, e stirando da ogni lato la pelle verso il punto che ora si chiama ventre, al modo di quelle borse che si stringono, e facendovi una specie di bocca, la legava nel mezzo del ventre, nel luogo detto ora ombelico. La maggior parte delle grinze, poi, le [191a] spianava, e foggiava i seni, valendosi d'un certo strumento simile a quello usato dai calzolai per spianare le pieghe del cuoio sulla forma delle scarpe; qualcuna, peraltro, intorno al ventre e all'ombelico, ne lasciò, a ricordo dell'antico patimento. Ma quando l'organismo umano fu così diviso in due, ciascuna metà, desiderando l'altra, le andava incontro; e gettandosi le braccia al collo, e avviticchiandosi insieme per la brama di connaturarsi di nuovo,

morivano di fame e d'accidia, non [b] volendo far nulla l'una senza l'altra. E quando una delle metà moriva e l'altra restava in vita, quella rimasta ne cercava un'altra e le si avvinghiava, sia che le capitasse la metà d'una donna intera - quella, cioè, che ora si chiama una donna - sia che s'imbattesse in quella d'un uomo, e così perivano. Impietositosi, allora, Zeus ricorse a un nuovo espediente, e trasferì loro i genitali sul davanti: ché prima d'allora avevano anche questi dalla parte esterna, e generavano e partorivano [c] non tra di loro ma in terra, come le cicale. Li spostò dunque, così, sulla loro parte davanti, e per mezzo di essi costituì tra di loro il processo della procreazione, per opera del maschio in seno alla femmina, con questo scopo, che, se nell'amplesso si trovassero insieme maschio e femmina, generassero e si perpetuasse la razza; se, invece, maschio e maschio, venisse loro almeno sazietà dell'amplesso, e smettessero e si volgessero al lavoro e a tutte le altre cure della vita. Da così lungo tempo, quindi, è innato negli uomini l'amore reciproco, che riconduce verso l'antico stato, tendendo a fare, di [d] due esseri, uno solo, e a ricostituire sana l'umana natura.

XVI. Ciascuno di noi è dunque come un contrassegno d'uomo, tagliato com'è, a somiglianza delle sogliole, da uno in due; e cerca quindi sempre il contrassegno a lui corrispondente. Ora, tutti quegli uomini che sono frazione del sesso comune, quello che allora si chiamava andrògino, sono amanti delle donne, e da tal sesso deriva la maggior parte degli adulteri: come pure ne derivano tutte le donne adultere e [e] appassionate per gli uomini. Invece, quante delle donne sono frazione di donna, agli uomini non volgono affatto il pensiero e son tratte piuttosto verso le donne; onde, da questo sesso, nascono le tribadi. Quelli, infine, che son frazione di maschio, corron dietro ai maschi, e finché son fanciulli, appunto per la loro natura di parti di maschio, amano gli uomini e godono a giacere e a stare abbracciati cogli uomini; e [192a] questi sono i migliori tra i ragazzi e tra i giovinetti, perché dotati della natura più virile. Alcuni, veramente, dicono che essi sono svergognati, ma a torto; perché essi fanno così non per impudenza, ma per la loro indole ardita e maschia e virile, prediligendo ciò che è simile a loro. Ce n'è la prova, e di gran peso: solo uomini di questo genere, giunti in età matura, riescono nella vita politica. Quando poi sono adulti, s'innamorano dei fanciulli, e alle nozze e alla procreazione dei figliuoli [b] non rivolgono il pensiero per loro tendenza, ma solo per imposizione della legge; giacché, per loro conto, sarebbero soddisfatti di viver sempre gli uni cogli altri, senza sposarsi. E' con tal natura, insomma, che si diventa amatori di fanciulli e fanciulli amanti del proprio amatore, sempre prediligendo ciò che a sé è congeniale. E quando, dunque, o l'amante o qualsiasi altra

persona s'incontri proprio con quella sua metà, allora restano entrambi mirabilmente presi di amicizia, familiarità ed amore, e non vogliono separarsi l'uno dall'altro, per [c] così dire, neppure un istante. Così, son questi quelli che trascorrono insieme tutta la vita, e che non saprebbero poi dire che cosa desiderano d'ottenere l'uno dall'altro; giacché nessuno può credere che sia l'intimità amorosa, la causa per cui godono con tanto rapimento della reciproca convivenza; anzi è chiaro che a qualche altra cosa tende l'anima di entrambi, [d] che però non sa esprimere: e pure indovina ciò che vuole, e lo significa oscuramente. E se, mentre giacciono insieme, venisse accanto a loro Efesto coi suoi strumenti, e domandasse: - Che cos'è dunque che desiderate, o uomini, di ottenere l'uno dall'altro? - e se, restando quelli nell'imbarazzo, di nuovo chiedesse: - Forse desiderate questo, di trovarvi il più possibile insieme nello stesso luogo, in modo da non separarvi l'uno dall'altro né di giorno né di notte? Ché se questo bramate, io vi voglio fondere e concreate insieme in una stessa [e] persona, in modo che diventiate di due uno e, la vita che avete da vivere, la viviate tutti e due insieme come un solo essere; e quando poi sarete giunti alla fine, anche laggiù nell'Ade siate uno solo invece di due, dopo una morte in comune. Guardate dunque, se questo è il vostro desiderio, e se vi basta di poterlo esaudire - : sappiamo bene che, udendo questo, nessuno ricuserebbe né mostrerebbe di desiderar altro; anzi, crederebbe di aver sentito proprio quello che da tanto tempo bramava, di divenir cioè, di due, uno solo coll'amato, unendosi e fondendosi con lui. Infatti, la ragione è questa, che tale era la nostra antica natura, e che noi eravamo interi: ed è dunque la tendenza e la corsa verso la totalità che ha nome [193a] amore. Come ho detto, prima d'allora eravamo un solo essere; ora invece, per la nostra iniquità, siamo stati divisi di casa dal dio, come gli Arcadi dai Lacedemoni. Onde c'è da aver paura che, se non siamo rispettosi verso gli dei, non veniamo spaccati di nuovo, e non dobbiamo andare in giro nelle condizioni di quelli raffigurati in bassorilievo sulle stele, segati in due lungo il naso, ridotti come metà di contrassegni. Per tal ragione, dunque, conviene che ognuno esorti ciascun altro a comportarsi piamente verso gli dei, sia per sfuggire a questi mali, sia per conseguire quei beni, per cui ci è guida e duce [b] Amore. A cui nessuno si opponga: ché gli si oppone solo chi è in odio agli dei. Mentre, se diventiamo amici del dio e ne acquistiamo la confidenza, riusciremo a ritrovare e a conquistare proprio i fanciulli nostri, come ora accade a pochi. E non mi riprenda Erissimaco, motteggiando sul mio discorso, coll'idea che io alluda a Pausania e ad Agatone; può essere, infatti, che anch'essi siano di quelli, ed abbiano entrambi maschia [c] natura; io però parlo in generale, di ogni uomo e di ogni donna, e dico che allora, veramente, la nostra stirpe diventerebbe

felice, se noi riuscissimo a raggiungere il fine del nostro amore ritrovando ciascuno proprio il suo amato e ritornando così alla sua antica natura. Se questo, quindi, sarebbe il bene massimo, ne consegue che delle possibilità presenti la migliore è quella che più gli sta vicina: e cioè che ciascuno cãpiti con un innamorato di temperamento che si accordi col suo. Per il che, se vogliamo elevar inni a un dio, è giusto che li innalziamo [d] ad Amore, il quale per ora, intanto, ci giova in massimo grado, indirizzandoci verso ciò che ci è affine, e per l'avvenire ci dà le più grandi speranze che, se noi continueremo a dimostrar reverenza verso gli dei, egli, risanandoci e restituendoci alla nostra antica natura, ci renderà felici e beati. Questo, o Erissimaco, è il mio discorso su Amore, diverso dal tuo. E, come t'ho pregato, non starmelo a mettere in canzonatura; in modo che possiamo pure ascoltare che cosa dirà ciascuno dei rimanenti, o, meglio, di questi due: giacché [e] non restano che Agatone e Socrate.

XVII. Ti ubbidirò senz'altro, rispose Erissimaco, giacché il tuo discorso è riuscito proprio di mio gradimento. E se non sapessi che Socrate e Agatone sono molto forti in fatto di cose d'Amore, avrei paura davvero che non rimanessero a corto d'argomenti, tanto e in così vario modo si è già parlato; in questo caso, però, ho buona fiducia egualmente. E Socrate: - Perché tu, per tuo conto, hai già compiuto [194a] bene il tuo turno di gara, Erissimaco: ma se tu ti trovassi al posto in cui ora son io, e anzi, meglio, in cui sarò quando Agatone avrà parlato, avresti paura davvero e ti sentiresti nel peggiore imbarazzo, come io adesso. - Tu vuoi stregarmi, Socrate, esclamò Agatone, perché io mi confonda, al pensiero che il pubblico sia in grande attesa, come se io stia per fare un bel discorso! - Sarei proprio uno smemorato, Agatone, rispose Socrate, se, dopo aver visto il tuo coraggio e la tua superiorità [b] d'animo quando salisti sul palcoscenico insieme cogli attori, e fissasti lo sguardo in faccia a un teatro così pieno, nell'imminenza della rappresentazione della tua opera, senza alcuno sgomento, io credessi ora che tu ti metterai in apprensione per così poche persone come noi. - Ma come, Socrate! ribatté Agatone, non mi crederai poi così infatuato del teatro, da non sapere che, per chi ha cervello, pochi esperti dan più da temere di molti profani! E Socrate: - Non agirei certo bene, Agatone, se ti attribuisessi [c] un pensiero rozzo ed ingenuo; so bene, anzi, che se tu capitassi tra persone che stimassi sapienti, ti preoccuperesti più di loro che della folla. Ma bada: c'è caso che noi non siamo di quelle; e del resto, noi c'eravamo anche là alla rappresentazione, e stavamo tra il pubblico. Però, dato che tu ti trovassi con altre persone davvero sapienti, ti vergogneresti di fronte a loro, certo, se mai t'accorgessi di star facendo qualche cosa brutta? O come dici? - E' vero, rispose. - E

della folla non ti vergogneresti, se capissi di compiere una brutta azione? Ma Fedro esclamò, interrompendo: - Caro Agatone! Se [d] stai a rispondere a Socrate, non gliene importerà più nulla, a lui, di come vadano qui le cose; purché abbia con chi conversare, specialmente se è bello. E anch'io, per me, ci sto volentieri a sentir discorrere Socrate; ma ora è necessario che m'occupi dell'elogio d'Amore, e che esiga il discorso da ciascuno di voi. Quando, dunque, avrete pagato l'uno e l'altro il vostro debito al dio, allora potrete pure discutere. - Dici bene, Fedro, rispose Agatone; e niente m'impedisce [e] di parlare. Con Socrate, infatti, anche in seguito ci sarà più d'una volta modo di discorrere.

XVIII. Io, dunque, voglio prima dire come debbo dire, e dopo dire. Perché tutti quelli che hanno parlato prima mi sembra che non abbiano elogiato il dio, bensì magnificato la felicità degli uomini per i beni che il dio causa a loro; ma quale sia poi, in sé, colui che fa questi doni, nessuno l'ha detto. [195a] Ora, uno solo è il metodo giusto di ogni elogio, per ogni cosa: illustrare prima quale sia, poi di quali effetti sia causa, colui del quale si parla. E così è giusto che anche noi lodiamo Amore: prima lui, quale egli è, poi i suoi benefici. Io dico dunque che, pur essendo tutti gli dei beati, Amore, se è lecito dirlo senza collera divina, è il più felice di tutti, essendo il più bello e il più buono. Ed è il più bello, per questa sua natura: anzitutto perché è il più giovane degli dei, o Fedro. Una gran prova di questo ce la porge lui stesso, in fuga fuggendo [b] la vecchiaia, che è ben veloce, si sa; certo ci viene incontro più presto di quel che ci vorrebbe. Amore è nato per odiarla e per non accostarsi a lei neppure a gran distanza. Sempre, invece, si accompagna e sta con i giovani: perché ben dice l'antico motto, che il simile tende al simile. Ed io, consentendo con Fedro in molte altre cose, non sono d'accordo in questa, che Amore sia più antico di Crono e di Giapeto; anzi dico che è il più giovane degli dei, giovane in [c] eterno: e che queste antiche faccende, che Esiodo e Parmenide raccontano degli dei, accaddero per opera di Necessità e non di Amore, se pur essi dicono il vero; poichè non si sarebbero avute né mutilazioni né imprigionamenti né le molte altre violenze, se Amore fosse stato tra loro, bensì amicizia e pace, come ora, dacché Amore regna sugli dei. Dunque, è giovane, e, oltre a esser giovane, è delicato; e c'è bisogno d'un poeta quale fu Omero per esprimere la sua delicatezza [d] divina. Omero infatti dice, di Ate, che è dea e delicata; o, almeno, che lo erano i suoi piedi, dicendo:

soffici invero e lievi i suoi piedi: che non sul terreno poggia, ed in cima al capo degli uomini invece procede.

Mi par quindi che riveli la sua delicatezza con un buon argomento,

che cioè essa non cammina sul duro, ma sul molle. Dello stesso argomento ci varremo ora anche noi a [e] proposito d'Amore, per dimostrare che è delicato. Perché non cammina sulla terra, e neppure sui crani degli uomini, che non sono poi proprio morbidi; ma tra le più molli cose che ci siano procede e dimora. Fissa infatti la sua sede nei temperamenti e nelle anime degli dei e degli uomini; non però così, a serie, in tutte le anime: bensì, se capita in un'anima che abbia indole dura, se ne va, se in un'altra d'indole tenera, rimane ad abitarci. Dato quindi che è sempre in contatto, coi piedi e con tutta la persona, con le più tenere tra le tenerissime cose, è necessario che sia delicatissimo. E', dunque, [196a] giovanissimo e delicatissimo; e, oltre a ciò, anche flessuoso d'aspetto, perché non sarebbe in grado di avvolgersi per ogni parte né di rimaner celato, prima quando entra e poi quando esce da ogni anima, se fosse rigido. E della sua figura armonica e flessuosa è gran prova la leggiadria, che Amore, per consenso universale, possiede in misura che spicca su tutti; infatti fra bruttezza e Amore c'è guerra in eterno. La bellezza del suo colorito l'indica poi il soggiorno che il dio fa tra i fiori; giacché in ciò che è senza fiore o che è già sfiorito, sia [b] corpo sia anima sia qualunque altra cosa, non risiede Amore: mentre dovunque sia un luogo ben fiorito e odoroso, ivi egli siede e rimane.

XIX. E circa la bellezza del dio può bastar questo, per quanto rimanga molto da dire; ma conviene ora parlare della virtù d'Amore. La più gran cosa, qui, è che Amore non fa né riceve ingiustizia, né da un dio né a un dio, né da un uomo né a un uomo. Che se qualcosa soffre egli stesso, non per violenza la soffre, ché violenza non tocca Amore; né, se agisce, lo fa in [c] tal modo; ma ciascuno spontaneamente, in ogni cosa, serve ad Amore. E tutto ciò in cui convengono due volontà concordi, le leggi, regine dello stato, dicono ch'è cosa giusta. Oltre alla giustizia, poi, egli partecipa della più gran temperanza. Si consente infatti che la temperanza consista nel signoreggiare piaceri e desideri, e che non vi sia, d'altra parte, alcun piacere più forte d'Amore. Se quindi gli altri son meno forti, possono esser vinti da Amore: Amore può dominarli, e, dominando piaceri e concupiscenza, vien ad essere singolarmente temperante. In valore, poi, "nemmeno Ares può stargli a fronte". Non è infatti Ares che possiede Amore, ma Amore [d] Ares: l'amore di Afrodite, come si racconta. Ma chi possiede è più forte di chi è posseduto; quindi, dominando chi è più valoroso di ogni altro, egli vien ad essere il più valoroso di tutti. Della giustizia, della temperanza e del valore del dio s'è dunque parlato: resta da dire della sua sapienza. E, per quanto è possibile, bisogna cercare di non venir meno nell'intento. In primo luogo - tanto per rendere onore anch'io alla nostra arte, come

Erissimaco alla sua - il dio è poeta, [e] e così sapiente da poter render tali anche altri; ognuno infatti diventa poeta, "anche se prima alieno dalle Muse" appena lo tocchi Amore. Dal che ci è lecito trarre testimonianza che Amore è artista valente, a dir breve, in ogni genere di creazione dell'arte delle Muse; perché ciò che non si possiede né si conosce, non si può dare né insegnare ad altri. E del resto, la stessa creazione di tutti gli animali, quella [197a] per cui tutti gli animali si generano e nascono, chi sosterebbe che non sia sapienza d'Amore? Inoltre, quanto alla produzione artistica, non sappiamo che colui, al quale questo dio si faccia maestro, divien famoso e illustre, mentre chi non sia mai stato toccato da Amore rimane oscuro? E l'arte sagittaria e la medicina e la divinazione Apollo le scoperse sotto la guida del desiderio e dell'amore, in modo che d'Amore anche lui potrebbe considerarsi discepolo; e così le [b] Muse nella musica e Efesto nell'arte del fabbro e Atena nella tessitura e Zeus nel "governo degli dei e degli uomini". Sicché anche le faccende degli dei si sistemarono quando intervenne Amore -naturalmente, Amore della bellezza, ché del brutto non c'è amore -; mentre, prima d'allora, come dicevo in principio, molte e terribili cose accadevano tra gli dei, a quanto si narra, per il regno di Necessità. Dopo la nascita di questo dio, invece, dall'amore delle cose belle è venuto ogni bene, agli dei e agli uomini. Così mi sembra, o Fedro, che Amore, essendo, lui per [c] primo, bellissimo ed ottimo, sia poi il generatore di tali qualità anche negli altri. Mi vien fatto, anzi, di dirlo in versi: è lui che produce

*pace in mezzo alle genti, sul mare albasia tranquilla priva di venti,
sonno immune di duolo a chi giace.*

E' lui che ci libera dalla selvatichezza e ci riempie di [d] familiarità, istituendo, perché possiamo riunirci, tutti questi convegni, e facendosi duce di feste di cori e di sacrifici; lui che ispira la mitezza e bandisce la ruvidezza; generoso in benevolenza, avaro in malevolenza; propizio per i buoni, ammirabile per i saggi, meraviglioso per gli dei; desiderio di chi non ha fortuna, possesso di chi ha fortuna; padre di mollezza, di soavità, di grazie, di desiderio, di bramosia; sollecito dei buoni, noncurante dei malvagi; nella fatica, nella paura, nel desiderio, nel discorso, timoniere, combattente, [e] commilitone e salvatore ottimo; ornamento degli uomini e degli dei tutti; duce bellissimo e bravissimo; che ad ognuno convien seguire inneggiando in bel modo e partecipando al canto, con cui egli affascina a tutti, uomini e dei, il pensiero. Questo, o Fedro, è il mio discorso, da offrire in voto al dio: composto in parte di scherzo, in parte di misurata serietà, per quanto ho saputo.

XX. Quando Agatone ebbe finito di parlare, raccontava [198a] Aristodemo, tutti i presenti applaudirono, come riconoscendo che il giovane avesse discorso in modo degno di sé e del dio, Allora Socrate, rivolgendosi ad Erissimaco: - Ti sembra dunque, disse, o figlio di Acumeno, che io temessi poco fa di un vano timore, o piuttosto che io parlassi da profeta, quando dicevo che Agatone avrebbe parlato meravigliosamente, ed io sarei rimasto nell'imbarazzo? - Per la prima cosa, rispose Erissimaco, e cioè che Agatone avrebbe fatto un bel discorso, mi sembra proprio che tu sia stato indovino; ma per l'altra, che tu ti saresti trovato in impaccio, non lo credo. - Ma come, benedetto uomo, replicò Socrate, come non [b] ho da rimaner imbarazzato, io come chiunque altro, dovendo parlare dopo che è stato pronunziato un discorso così bello e vario? E magari il resto non è stato tutto ugualmente meraviglioso; ma sulla fine, quella bellezza di vocaboli e di espressioni, chi non sarebbe rimasto stupefatto ad ascoltarlo? Io almeno, accorgendomi che non sarei stato poi capace di dir nulla che neppure s'avvicinasse a tanta bellezza, poco mancò che scappassi via per la vergogna, se avessi potuto. Perché il [c] suo discorso m'ha fatto ricordare Gorgia, onde m'è accaduto proprio quel che dice Omero: ho avuto paura che alla fine del suo discorso Agatone lanciasse contro il mio la testa di Gorgia, di quel formidabile oratore, e m'impietrasse, togliendomi la voce. E ho capito allora d'essere stato ridicolo ad accordarmi con voi per partecipare, nel mio turno, all'encomio [d] d'Amore, dicendo d'essere esperto in questo argomento; mentre non conosco neppure il modo in cui si compone un elogio qualsiasi. Io infatti, nella mia ingenuità, credevo che sulla cosa da lodare, qualunque fosse, bisognasse dire la verità, e che questa dovesse restare a fondamento, per poi trarne gli argomenti più belli ed esporli nel modo più elegante. E già mi gloriavo assai, pensando che avrei parlato bene, per la mia conoscenza del vero modo di encomiare. Invece, a quanto pare, il fare un bell'elogio non consiste in questo, bensì nel l'attribuire all'oggetto le qualità più grandiose e più belle, [e] stian così o no, in realtà, le cose; ché, se anche son false, non fa niente. Sembra infatti che si sia stabilito, non già di encomiare Amore, ma di far finta, ciascuno di noi, di encomiarlo, ed è per questo, credo, che voi, mettendo in moto ogni argomento, riferite tutto ad Amore, e dite ch'egli ha una tal natura, ed è causa di tanto grandi beni, per farlo apparire il più possibile bello e buono; ma a chi non lo conosce, s'intende, [199a] non già a chi ne è esperto. Così, certo, l'encomio viene elegante e solenne. Ma io non conoscevo affatto il tipo dell'elogio, e senza conoscerlo mi misi d'accordo con voi per parteciparvi anch'io. "La lingua quindi promise, non l'animo"; e perciò, addio! Non posso più far l'encomio, in questa maniera: non ne sarei capace. La verità invece, se volete, son disposto a dirvela, ma a mio

modo, e non in gara coi vostri [b] discorsi, per non far ridere a mie spese. Vedi dunque, o Fedro, se ti convenga anche un discorso di questo genere, in cui si senta dire la verità intorno ad Amore, e con quei termini e quella disposizione di frasi che lì per lì mi verranno in mente. E Fedro e gli altri l'esortavano, raccontava Aristodemo, a parlar pure nel modo che credesse più conveniente. - Allora, riprese Socrate, permettimi anche, Fedro, di fare qualche piccola domanda ad Agatone, per mettermi d'accordo con lui su alcune cose prima di parlare. - Certo che te lo permetto, rispose Fedro: domanda pure. [c] E allora Socrate cominciò, su per giù, in questo modo:

XXI. Dunque, caro Agatone, mi sembra proprio che tu abbia impostato bene il tuo discorso, dicendo come per prima cosa occorra mostrare quale natura abbia, in sé, Amore, e dopo quali siano le sue azioni. Questo punto di partenza l'ammiro senz'altro. Ma ora, giacché con tanta eleganza e splendore hai discorso di tutte le altre qualità d'Amore, dimmi, suavia, anche questo: Amore è di tal natura da essere amore [d] di qualcosa, o di nulla? Non ti chiedo già se sia di una madre o di un padre - ché sarebbe ridicola la domanda, se Amore sia amore di madre o di padre -; ma come se di questo stesso, del padre, ti chiedessi: il padre, è padre di qualcuno, o no? Tu mi risponderesti certo, volendo rispondere a modo, che il padre è padre d'un figlio o d'una figlia, no? - Certamente, rispose Agatone. - Ed ugualmente la madre? Anche a questo Agatone assentì; e Socrate riprese: - [e] Orbene, rispondimi ancora un poco, per capir meglio ciò che io voglio. Se ora ti domandassi: e un fratello, in quanto tale, è fratello di qualcuno, o no? - Di qualcuno, rispose. - Cioè d'un fratello o d'una sorella? - Appunto. - Cerca ora di dirlo anche per l'Amore: Amore è amore di nulla o di qualcosa? - Di qualcosa, certamente. - Questa cosa, per ora, tientela per te, a mente; e dimmi [200a] invece solo questo: Amore, ciò di cui è amore, lo desidera o no? - Certo, rispose. - E quel che desidera ed ama, lo desidera forse ed ama possedendolo, o non possedendolo? - Non possedendolo, disse: almeno è verosimile. - Vedi ora, riprese Socrate, se, invece che verosimile, non sia proprio necessario che quel che desidera desideri ciò di cui è privo, o altrimenti non desideri, se privo non ne [b] sia. Io per me sono straordinariamente persuaso, o Agatone, che sia necessario; e tu? - Anch'io, rispose. - Ben detto. Potrebbe quindi qualcuno, che sia grande, desiderare mai d'esser grande, o, essendo forte, d'esser forte? - Impossibile, per ciò che s'è convenuto. - Non sarebbe infatti mancante di quelle qualità, chi già è tale. - E' vero. - Che se uno, ripigliò Socrate, pur essendo robusto, desiderasse d'esser robusto, ed essendo veloce, d'esser veloce, ed essendo sano, d'esser sano (giacché potrebbe qualcuno, di fronte a questi e a tutti gli altri simili casi, pensare che

chi già è tale ed ha quelle qualità, desidera tuttavia ciò che possiede; [c] e dico questo, appunto perché non ci si lasci trarre in inganno), se badi bene, Agatone, è necessario che essi abbiano, al presente, ciascuna delle qualità che possiedono, le vogliano o no: e come mai, allora, potrebbero sentirne il desiderio? Ma se poi uno dicesse: - Io, pur essendo sano, voglio anche esser sano, ed essendo ricco, esser ricco, e desidero queste stesse cose che possiedo, noi gli ribatteremmo: - Tu, brav'uomo, pur possedendo ricchezze e salute e forza, le vuoi possedere [d] anche per l'avvenire, giacché per il momento, voglia o non voglia, le hai già; bada dunque, se quando dici: - desidero quel che ho adesso - tu non voglia dir altro che questo: - voglio che quel che ho presentemente mi resti anche in avvenire -. Credi che non consentirebbe? Agatone, raccontava Aristodemo, si mostrò d'accordo; e Socrate proseguì: - Ma dunque, non è proprio l'amar quello che non si ha ancora a immediata disposizione, questo desiderio che il possesso duri anche nell'avvenire? - Proprio così, rispose. [e] - E quindi costui, e chiunque altro desideri, desidera quel che non è in suo possesso attuale? e ciò che non ha, e che lui stesso non è, e di cui sente la mancanza, questi appunto, e simili, son gli oggetti del suo desiderio e del suo amore? - Certo, disse. - Suvvia, rispose Socrate, ricapitoliamo quel che s'è detto. Amore è dunque, in primo luogo, amore di qualcosa, in secondo luogo amore di ciò di cui sente difetto? - Sì. [201a] - E adesso rammentati a quali cose dicevi, nel tuo discorso, che tendesse Amore; se vuoi, anzi, te lo ricorderò io. Credo che tu abbia, su per giù, detto così, che le faccende degli dei si assestarono per l'amore del bello; ché del brutto non potrebb'esserci amore. Non dicevi press'a poco a questo modo? - L'ho detto, infatti, rispose Agatone. - E hai detto come si deve, caro amico, riprese Socrate: e se le cose stanno così, potremmo dunque dire che Amore è amor di bellezza, e non di bruttezza? - D'accordo. - Ora, non s'è convenuto che si ama ciò di cui si sente la [b] mancanza, e quindi non si possiede? - Sì. - Dunque, Amore manca di bellezza, e non la possiede. - Necessariamente. - E allora, ciò che è privo di bellezza, e che non possiede in nessun modo bellezza, tu dici che è bello? - No davvero. - Ma dunque, ammetti ancora che Amore sia bello, se le cose stanno così? E Agatone: - C'è caso, Socrate, che io non capisca nulla di ciò di cui dianzi parlavo. - Eppure parlavi così bene, Agatone! Ma dimmi una piccola [c] cosa ancora: quel che è buono, non ti pare che sia anche bello? - A me sì. - Se dunque Amore è privo di bellezza, e le cose buone sono belle, egli dovrà esser privo anche di bontà. - O Socrate, a te io non son capace di contraddire: sia pure come tu dici. - E' alla verità, Agatone diletto, che tu non puoi contraddire: ché contraddire a Socrate non sarebbe davvero difficile!

XXII. Ma te, ormai, ti lascerò stare; e invece, il discorso [d] intorno ad Amore, che già sentii da una donna di Mantinea, Diotima - la quale era esperta di queste e di molte altre cose, e che una volta agli Ateniesi, nell'imminenza della peste, procurò con un sacrificio un indugio di dieci anni del morbo: quella stessa che istruì anche me nelle cose d'amore -, il discorso ch'essa mi tenne, dico, cercherò di riferirvelo da me e a mio modo, per quanto mi riuscirà, movendo da ciò che s'è convenuto tra me ed Agatone. E veramente occorre, Agatone, come tu dicevi, parlar prima di Amore in sé, spiegando [e] chi sia e che natura abbia, e poi delle sue opere. Ora, mi sembra che il metodo più agevole di discorrerne sia quello che la straniera seguì allora con me, interrogandomi. Infatti anch'io le avevo detto cose simili, più o meno, a quelle che ora Agatone diceva a me, come cioè Amore fosse un gran dio, e fosse amore della bellezza; ed essa mi dimostrò, confutandomi con quegli stessi argomenti che io ho ora usati contro costui, come egli, secondo lo stesso mio ragionamento, non fosse né bello né buono. Ed io: - Che mai dici, o Diotima? Amore, quindi, è brutto e cattivo? E lei: - Non dire eresie, bada! Pensi forse che, ciò che non sia bello, debba essere necessariamente brutto? - Ma certo. [202a] - E quel che non sia sapiente, per forza ignorante? O non avverti che c'è qualcosa di mezzo fra sapienza ed ignoranza? - Che cosa? - L'opinare rettamente, senza aver modo di darne ragione, non sai, disse, che non è sapere? Perché, una cosa irrazionale, come mai potrebbe essere scienza? Ma neppure, d'altra parte, è ignoranza; perché, come potrebbe essere ignoranza ciò che coglie il vero? Quindi, la retta opinione è una cosa di questo genere: un che di mezzo fra comprensione ed ignoranza. - E vero, risposi, quel che dici. - Non costringere dunque ciò che non è bello ad esser [b] senz'altro brutto, e ciò che non è buono ad esser cattivo. Così anche Amore, perché tu stesso convieni che non è né buono né bello, cionondimeno non credere che debba esser brutto e cattivo: bensì qualcosa di mezzo tra questi estremi. - Eppure, osservai, son tutti d'accordo nel dire che è un gran dio. - Che intendi per tutti? ribatté: quelli che non sanno, o anche quelli che sanno? - Tutti quanti, senz'altro. E lei, ridendo: - Ma come, o Socrate, possono ammettere concordemente che sia un gran dio, coloro che [c] dicono che non è nemmeno un dio? - E chi son questi? - Uno tu, rispose, e un'altra, io. - Come fai a dir questo? - E' facile. Rispondimi infatti: non dici tu che tutti gli dei sono felici e belli? o avresti il coraggio di dire che qualcuno di loro non è né bello né felice? - Io no certo, per Zeus! - E felici chiami quelli che possiedono la bontà e la bellezza? - Appunto. - Ma per Amore hai già ammesso che, per la sua [d] mancanza di bontà e di bellezza, desidera queste stesse qualità, di cui è privo. - L'ho ammesso, infatti. - E allora come potrebbe mai esser dio, chi non partecipa di bellezza e di bontà? - In

nessun modo, a quanto pare. - Vedi dunque che anche tu non credi che Amore sia un dio?

XXIII. Ma allora, dissi, che mai sarebbe Amore? un mortale? - Niente affatto. - E allora che cosa? - Come prima, rispose: qualcosa di mezzo fra il mortale e l'immortale. - E cioè, Diotima? - Un gran demone, o Socrate; infatti ogni natura demonica sta di mezzo fra il divino e il mortale. [e] - E che potenza ha? domandai. - D'interprete e messaggero per gli dei da parte degli uomini, e per gli uomini da parte degli dei, degli uni trasmettendo le preghiere e i sacrifici, degli altri gli ordini e le ricompense dei sacrifici. Stando in mezzo tra loro, colma l'intervallo, in modo che l'universo risulti intrinsecamente collegato. Dalla sua mediazione procede anche tutta la mantica, e l'arte dei sacerdoti concernente i sacrifici, le iniziazioni e gl'incantesimi, e ogni specie di divinazione e di magia. Ché la divinità [203a] non viene a contatto con l'uomo, e solo per opera d'Amore ha luogo ogni commercio e colloquio dei numi coi mortali, sia nella veglia che nel sonno; e chi s'intende di tali cose è un uomo demonico, mentre chi è pratico d'altro, di qualsiasi arte o mestiere, è un volgare profano. Ora, questi demoni sono molti e di varia natura; e uno di essi è, anche, Amore. - E chi sono, interruppi, suo padre e sua madre? - E' piuttosto lungo, rispose, a raccontare, tuttavia te lo [b] dirò. In occasione della nascita di Afrodite, gli dei si trovavano a banchetto, e tra gli altri c'era anche il figlio di Saggezza, Ingegno. Dopo che ebbero pranzato, venne a chieder l'elemosina, come accade quando c'è un festino, Povertà; e stava vicino alla porta. Ingegno, intanto, ubriaco di nettare (ché il vino non c'era ancora), entrato nel giardino di Zeus, vi era stato colto da un sonno profondo. Allora Povertà, escogitando, per la sua miseria, di avere un figlio da Ingegno, gli si sdraia accanto e concepisce Amore. Ecco perché Amore, [c] generato durante le feste natalizie di Afrodite, è fin dalla nascita suo seguace e ministro, ed è insieme, di sua natura, innamorato del bello, bella essendo anche Afrodite. E come figlio d'Ingegno e di Povertà, ecco che destino gli è capitato. Anzitutto, è povero sempre, e tutt'altro che delicato e bello, come credono i più, ma anzi ruvido e ispido e scalzo e senza tetto; [d] e abituato a sdraiarsi per terra senza coperte, per dormire a ciel sereno sulle soglie e per le strade: ritraendo in ciò dalla natura della madre, nella sua perpetua convivenza con la miseria. Per parte del padre, d'altronde, è ardente insidiatore del bello e del buono, valoroso e impavido e veemente, cacciatore formidabile, sempre occupato a tessere inganni, desideroso di capire e ingegnoso, tutta la vita intento a filosofare, terribile incantatore ed esperto di filtri e sofista. E non è nato né immortale né mortale, ma nello stesso giorno ora [e] germoglia e vive, quando gli va bene, ora muore, e poi di nuovo

risuscita grazie alla natura del padre; e quel che acquista gli sfugge subito di mano, sicché Amore non è mai né povero né ricco. Anche tra sapienza ed ignoranza, egli sta in mezzo: e la ragione è questa. Nessuno degli dei filosofa, né aspira a [204a] diventar sapiente; lo è già, infatti; e se mai altri sia sapiente, non filosofa. D'altra parte, nemmeno gl'ignoranti filosofano, né desiderano diventar sapienti; ché proprio questo, anzi, l'ignoranza ha di grave, che chi non è né onesto né saggio si crede invece perfetto. E chi non avverte la propria deficienza non può desiderare ciò di cui non sente il bisogno. - Ma allora, o Diotima, domandai, chi è che filosofa, se non sono né i sapienti né gl'ignoranti? - Chiaro anche per un bambino questo, ormai: son [b] quelli che stanno in mezzo tra gli uni e gli altri, e tra cui è anche Amore. La sapienza infatti è tra le cose più belle, e Amore è amore del bello; sicché è forza che Amore sia filosofo, e tale essendo stia nel mezzo tra il sapiente e l'ignorante. E anche di questo il motivo è nella sua nascita: perché è nato di padre sapiente e ricco di mezzi, e di madre non sapiente e povera. Questa dunque, caro Socrate, è la natura del demone. Che tu l'abbia, d'altronde, immaginato altrimenti, non è cosa da [c] meravigliarsi: tu hai creduto, per quanto mi sembra di poter congetturare dalle tue parole, che Amore fosse l'amato, non l'amante. Per questo, penso, l'Amore ti appariva bellissimo. E difatti l'oggetto dell'amore è ciò che è veramente bello e soave e perfetto e beato; mentre, chi ama, ha tutt'altro aspetto, quale io t'ho descritto.

XXIV. Ed io ripresi: - Sia pure, o straniera: certo, parli bene. Ma se Amore ha tale natura, di che utilità è per gli uomini? - Di questo vedrò d'informarti in seguito, Socrate. [d] Intanto, dunque, Amore è tale, e nato così; ed è, come tu dici, amore del bello. Ora, se qualcuno ci domandasse: perché Amore è amore del bello, o Socrate e Diotima? o così, più chiaramente: chi ama, ama il bello: e che ama? - Che diventi suo, dissi. - Ma tale risposta provoca l'esigenza di un'altra domanda, di questo genere: che cosa accadrà a chi venga in possesso del bello? A questa interrogazione confessai di non saper dare lì per lì una risposta. - Ma è come se uno, servendosi del bene in luogo del [e] bello, ti domandasse: suavia, Socrate, chi ama, ama il bene: e che ama? - Che diventi suo. - E che gliene verrà, dal possesso del bene? - Qui riesco più facilmente a rispondere, dissi: sarà felice. - Infatti, per il possesso del bene è felice chi è felice; né [205a] occorre chieder più oltre, a quale scopo voglia esser felice, chi così vuole: la risposta è definitiva, pare. - E' vero, dissi. - Ora, questa volontà e questo amore, pensi tu che siano comuni a tutti gli uomini, e che ognuno aspiri sempre al possesso del bene? o come dici? - Così, risposi: che sian comuni a tutti. - E allora, come mai, o Socrate, non lo diciamo di tutti, che amano, se è vero che amano tutti e sempre le stesse cose; [b] bensì di alcuni

diciamo che amano, di altri no? - Me ne meraviglio anch'io. - Non devi stupirtene, invece: siamo noi infatti che, distinguendo una certa specie d'amore, la chiamiamo amore, imponendole il nome di tutto il genere, mentre, per le altre forme, adoperiamo altri nomi. - E cioè? domandai. - Ecco: tu sai che la parola poesia ha un senso piuttosto vasto: giacché è poesia ogni atto che produca il passaggio di qualsiasi oggetto dal non essere all'essere, onde anche le operazioni di tutte le arti sono poesie, e i loro artefici son tutti [c] poeti. - E vero: - Tuttavia, riprese, tu sai che non si chiamano poeti, ma hanno altri nomi, e che solo una piccola e ben limitata parte di tutto l'insieme della poesia, quella che concerne la musica e le composizioni metriche, si chiama col nome dell'intero genere. Essa sola, infatti, si dice poesia, e poeti solo quelli che questa piccola parte della poesia possiedono. - E' vero, dissi. - Ora, così è anche dell'amore. In generale, ogni [d] desiderio del bene e della felicità è per ognuno "il grandissimo e scaltro amore"; ma quelli che vi tendono per una delle molte altre vie, come il guadagno o la ginnastica o la filosofia, non si dice che amano né che sono amanti, mentre coloro che con ogni impegno vi aspirano secondo una certa specie d'amore, prendono il nome generico, amore e amare e amanti. - C'è caso, dissi, che tu abbia ragione. - E tuttavia si ripete un certo discorso, riprese, secondo il quale coloro che amano sarebbero quelli che cercano la metà [e] di loro stessi; mentre io dico che l'amore non è né della metà né dell'intero, se non nel caso, caro amico, che essi siano un bene: perché gli uomini si lasciano volentieri amputare e piedi e mani, appena non le credan più, buone, per quanto siano membra loro. Infatti, penso, non è il proprio quel che ciascuno ama, a meno che non ci sia chi chiami suo e proprio il bene, e altrui il male; dato che non c'è altro che il bene, di cui [206a] siano innamorati gli uomini. O sei di diverso parere? - Io no davvero, per Zeus! risposi. - Allora, riprese, si può affermar senz'altro così, che gli uomini amano il bene? - Sì. - E poi non va anche aggiunto che essi amano, il bene, di possederlo? - Va aggiunto, sì. - E ancora, non solo di possederlo, ma di possederlo per sempre? - Va aggiunto anche questo. - In conclusione, dunque, l'amore è tendenza al possesso perpetuo del bene. - E' verissimo.

XXV. Ora, se l'amore mira sempre a questo, ripigliò [b] Diotima, in che modo e in quali atti l'impegno e lo sforzo di chi vi aspira può essere amore anche di nome? Qual è mai quest'opera? Sei capace di dirlo? - Se lo fossi, o Diotima, risposi, non ti ammirerei tanto per la tua sapienza, né verrei da te per apprendere appunto queste cose. - Te lo dirò io, allora. E' la procreazione nel bello, sia secondo il corpo, sia secondo l'anima. - Ci vuole un indovino, per interpretare quel che dici. Io non capisco. - E lei: - Ora te lo dirò io in modo più chiaro. Tutti gli

[c] uomini, o Socrate, concepiscono e secondo il corpo e secondo lo spirito; e giunti a una certa età, la nostra natura sente il desiderio di procreare. Ma procreare nel brutto non può: può soltanto nel bello. Così, l'accoppiamento dell'uomo e della donna è procreazione. Ed è veramente cosa divina, questa; e nella creatura che ha vita mortale c'è questo d'immortale, il concepimento e la generazione. L'uno e l'altra però non possono compiersi in ciò che sia disarmonico; e [d] disarmonico da ogni cosa divina è il brutto, mentre il bello vi si accorda. Quindi la bellezza fa da Moira e da Ilitia alla generazione. Pertanto, quando l'essere fecondo si avvicina al bello, diviene ilare, e nella sua letizia si effonde e procrea e genera; quando invece si avvicina al brutto, incupito e addolorato si contrae e ritrae e ritorce in sé stesso e non genera, e trattenendo in sé ciò di cui è fecondo, ne soffre. Onde la grande e angosciosa passione che per il bello si genera in chi è fecondo e ormai smanioso di procreare, perché esso libera da atroci doglie chi lo possiede. Infatti, o Socrate, l'amore [e] non è amore del bello, come tu credi. - Di che cosa allora? - Della generazione e procreazione nel bello. - Sia pure, dissi io. - E' senz'altro così, riprese. E perché della generazione? Perché, per il mortale, la generazione è cosa eterna ed immortale. E l'immortalità è naturale che la si desideri insieme [207a] col bene, in base a ciò che si è ammesso, se è vero che l'amore è tendenza al possesso perpetuo del bene. Sicché da questo ragionamento risulta necessario che l'amore è anche amore dell'immortalità.

XXVI. Tutto questo, dunque, m'insegnava Diotima, quando scorreva di cose d'amore; e una volta mi chiese: - Quale credi, o Socrate, che sia la causa di questo amore e di questo desiderio? O non avverti da che fiero turbamento son colti tutti gli animali, e terrestri e volatili, appena sentono il desiderio di generare, tutti morbosamente affetti e compenetrati [b] dall'amore, anzitutto d'accoppiarsi fra loro, poi d'allevare i nati; e come, in difesa di questi, son pronti anche i più deboli a combattere contro i più forti e magari a morirci, o, altrimenti, a sfinirsi di fame pur di nutrirli, e a fare ogni altro sacrificio? Ché, gli uomini, si potrebbe credere che lo facciano per virtù di ragione; ma per gli animali, quale può essere la causa di una così veemente disposizione amorosa? Sai dirmelo? [c] Di nuovo io risposi che non lo sapevo; e lei: - E credi di poter mai diventare esperto in cose d'amore, se non capisci questo? - Ma appunto per ciò, Diotima, come ti dicevo dianzi, io vengo da te, accortomi che ho bisogno di maestri. Dimmi dunque tu la causa di questa come di ogni altra delle cose che riguardano l'amore. - Orbene, se sei persuaso che l'amore tende di sua natura a quello che abbiamo ammesso più volte, non devi meravigliarti. Qui infatti, analogamente al caso di prima, la natura [d]

mortale cerca, per quanto può, di divenire eterna e immortale. E può riuscirvi solo per questa via, la via della generazione, perché essa lascia sempre dietro di sé un altro essere nuovo in luogo del vecchio. Giacché anche nel tempo in cui ogni singola creatura vivente si dice che vive e resta la stessa (come si dice, per esempio, che è la medesima persona che dalla puerizia giunge alla vecchiaia), in realtà essa è detta la stessa per quanto non conservi mai in sé le medesime cose, ma si rinnovi di continuo, perdendo sempre qualcosa di sé, nei capelli nella carne nelle ossa nel sangue e in tutto quanto il corpo. E [e] non solo nel corpo, ma anche nell'anima: modi, consuetudini, pareri, desideri, piaceri, dolori, timori, ognuna di queste cose non rimane mai la stessa nello stesso individuo, ma una nasce e l'altra perisce. Più strano ancora, poi, che pure le cognizioni, non solo alcune sorgono e altre muoiono in noi - sicché [208a] noi non restiamo mai gli stessi neppure in fatto di cognizioni - ma anche ciascuna di esse, singolarmente, è soggetta alla stessa sorte. Infatti, quel che si dice meditare, ha luogo perché la cognizione se ne va: l'oblio è l'allontanarsi della cognizione, e la riflessione, suscitando volta per volta un nuovo ricordo al posto di quello venuto meno, serba in vita la cognizione, tanto da sembrare che rimanga la stessa. Ché in tal modo si conserva tutto ciò ch'è mortale: non col restare sempre assolutamente identico, come il divino, ma in quanto quel che [b] invecchiando vien meno lascia al suo posto un'altra copia, giovane, di sé stesso. Con questo espediente, o Socrate, il mortale, sia corpo sia ogni altra cosa, partecipa dell'immortalità: altrimenti, è impossibile. Quindi non ti stupire, se ogni essere onora per natura il proprio germoglio; perché è in grazia dell'immortalità che ognuno è preso da questo zelo ed amore.

XXVII. Ed io, sentito questo discorso, esclamai pieno di stupore: - Oh, sapientissima Diotima! è proprio davvero così? E lei, come i perfetti sofisti: - Restane convinto, [c] Socrate; ché se vuoi considerare, per esempio, l'amore degli uomini per la gloria, ti stupiresti della loro follia, se non rammentassi quel che ti ho detto, osservando come sia veemente in loro il desiderio di diventar famosi e d'acquistarsi gloria immortale per l'eternità, e come per ciò essi sian disposti a sfidare qualsiasi pericolo ancor più che per i figli, e a spendervi ricchezze, e a sopportare fatiche d'ogni sorta, e [d] ad affrontare la morte. Credi infatti che Alceste sarebbe morta in luogo di Admeto, e Achille dopo Patroclo, per vendicarlo, o che il vostro Codro avrebbe rinunciato prematuramente alla vita per salvare il regno dei figli, se non avessero pensato che della loro virtù sarebbe rimasta quella memoria immortale, che noi ora serbiamo? Tutt'altro! esclamò: anzi, credo, è proprio per conseguire quell'immortale virtù e fama

gloriosa che ognuno fa di tutto, e tanto più quanto migliore egli sia, da innamorato dell'immortale. [e] Ora, riprese, quelli che son fecondi fisicamente si volgono di preferenza alle donne, e a questo modo sono amorosi, valendosi della procreazione dei figli per conseguire, secondo la loro intenzione, immortalità, ricordo e beatitudine per tutto il tempo avvenire; mentre quelli che son fecondi spiritualmente... - giacché ci son di quelli, diceva, che son fecondi [209a] nell'anima ancor più che nel corpo; di quelle concezioni e procreazioni che all'anima si addicono. E cioè? La saggezza e ogni altra virtù: di cui appunto sono genitori e tutti i poeti e quanti tra gli artefici hanno il nome di inventivi. E la suprema e bellissima fra tutte le forme di saggezza è poi quella che concerne gli ordinamenti delle città e delle case, e che si chiama prudenza e giustizia. Quando dunque qualcuno, fin da giovane, per sua divina natura sia fecondo di tali cose [b] nell'anima, e, giunta l'età, desideri ormai di partorire e di procreare, cerca, penso, anche lui, andando attorno, il bello in cui possa generare; giacché nel brutto non genererà mai. E per questo, fecondo com'è, predilige i bei corpi anziché i brutti; e se mai incontri anche un'anima bella e generosa e bennata, allora si affeziona profondamente a tale duplice bellezza, e con questa persona divien subito eloquente a parlar di virtù, e del carattere e delle occupazioni che debba avere l'uomo [c] dabbene, cominciando così ad educarla. Infatti, penso, venendo a contatto colla bella persona e conversando con essa, procrea e genera quel che da tempo aveva concepito, rammentandosene e in presenza e in assenza, e insieme con quella alleva la creatura; in modo che tali persone vengono ad avere l'una coll'altra una comunanza molto più forte di quella dei figli, e un'affezione più salda, avendo insieme dei figli più belli e più immortali. E ognuno preferirebbe che gli nascessero tali figli, piuttosto che quelli umani, guardando a Omero e a [d] Esiodo e agli altri poeti grandi e invidiandoli per le creature che lasciano di sé, e che procurano loro fama e gloria immortale, per l'immortalità che esse stesse hanno; o anche, se vuoi, per quelle che lasciò Licurgo a Sparta, salvezza di Sparta e, quasi direi, di tutta la Grecia. Così da voi è in grande onore Solone, per aver creato le sue leggi, come altri lo sono in molti altri luoghi, tra i Greci e tra i barbari, avendo dato [e] saggio di sé in molte belle opere e generato ogni sorta di virtù. E ad essi già molti templi furono eretti, in grazia di tali figli; mentre, pei figli umani, non se ne innalzò ancora a nessuno.

XXVIII. Ora, fino a questo grado dei misteri d'amore, o Socrate, tu avresti forse potuto iniziarti anche da te; ma in [210a] quelli perfetti e contemplativi, cui questi servono d'introduzione per chi vi s'inizii rettamente, non so se saresti capace. Te ne parlerò quindi io, e ci

metterò tutto l'impegno: tu cerca di seguirmi, se ti riesce. Dunque, chi vuol tendere rettamente a tal fine deve cominciare fin da giovane ad andare verso i bei corpi, e anzitutto, se chi lo guida lo guida bene, amarne uno solo, e ivi generare bei ragionamenti; in seguito, comprendere che la bellezza di ogni corpo è sorella di [b] quella di ogni altro corpo, e che quindi, se bisogna perseguire ciò che è bello nell'aspetto esterno, sarebbe grande stoltezza il non ritenere unica e identica la bellezza in tutti i corpi. Compreso questo, deve diventare un innamorato di ogni bel corpo, e calmare quella sua eccessiva passione per un solo d'essi, spregiandola e tenendola a vile; poi, stimar più preziosa la bellezza ch'è nelle anime di quella ch'è nel corpo, sicché se uno, nobile d'animo, abbia un aspetto poco leggiadro, egli se ne contenti e lo ami e ne sia sollecito, e crei e ricerchi [c] ragionamenti tali, che rendano migliori i giovani: per essere così indotto a contemplare il bello che è nelle istituzioni e nelle leggi, constatando come esso è dappertutto affine a sé stesso, e a ritenere quindi che quello corporeo non è che piccola cosa. Dopo le istituzioni, poi, deve passare alle scienze, affinché contempli la loro bellezza, e, mirando a questo bello ormai così vasto, e non servendo più, come uno schiavo, al [d] particolare, nell'amore per un singolo fanciullo o uomo o istituto, cessi dall'aver vile e misero animo, e invece, rivolto al largo mare del bello, procrei, contemplandolo, molti belli e splendidi ragionamenti e pensieri, in un infinito amor di sapienza; finché, rafforzatosi e sviluppatosi in esso, non arrivi a scorgere quell'unica scienza, che ha per oggetto tale bellezza. E ora cerca, disse, di fare attenzione a me più che puoi. [e]

XXIX. Colui, infatti, che sia stato edotto fin qui nella scienza d'amore, attraverso la contemplazione progressiva e giusta del bello, giunto ormai al termine di questa sapienza, scorgerà all'improvviso una bellezza per sua natura meravigliosa, quella stessa, o Socrate, in grazia della quale erano stati sofferti tutti i precedenti travagli: una bellezza che anzitutto è in eterno, e non nasce né muore, e non cresce né scema; e poi, non [211a] è bella per un verso e per un verso brutta, né ora sì e ora no, né bella rispetto a una cosa e brutta rispetto a un'altra, né qui bella e là brutta, come se bella per alcuni e brutta per altri. Né, ancora, gli si raffigurerà questa bellezza come un volto o come mani o come null'altro in cui corpo abbia parte, e neppure come un discorso o una scienza, né come qualcosa che stia in altro, per esempio in un animale o nella terra o in cielo o altrove; bensì essa stessa in sé e per sé, uniforme in [b] eterno: e tutte le altre cose belle partecipano di lei in tal modo, che mentre queste nascono e muoiono, essa non cresca né diminuisca per nulla, né subisca alcuna mutazione. Quando uno, dunque, sollevandosi sulle cose singole coll'onesto amor

dei fanciulli, cominci a scorgere questa bellezza, allora può dirsi che quasi tocchi la mèta; perché in ciò sta appunto il procedere rettamente, da sé o colla guida di altri, nella via [c] dell'amore: cominciando dalle bellezze di quaggiù, ascendere via via sempre più alto in vista di quella suprema, quasi valendosene come di gradini, da uno a due e da due a tutti i bei corpi, e dai bei corpi alle belle istituzioni, e dalle belle istituzioni alle belle scienze, finché dalle scienze si culmini in quella scienza, che non d'altro è scienza se non di quella pura bellezza, e così, pervenendo al termine, si conosca ciò che è, in sé, il bello. Questo, caro Socrate, diceva la straniera di Mantinea, è il [d] momento della vita che merita, se altro mai, d'esser vissuto dall'uomo: quando contempla la bellezza in sé. La quale, se mai tu la veda una volta, non ti parrà comparabile né con oggetto d'oro, né con veste, né con quei bei fanciulli e giovinetti, alla cui vista ora rimani sgomento, e saresti pronto, tu e molti altri, pur di godere ininterrottamente della vista e della convivenza loro, a durare, se fosse possibile, senza mangiare e senza bere, solo a rimirarli e a star loro insieme. Che dunque dovremo credere che accada, diceva, se ad uno avvenisse di vedere proprio il bello in sé, schietto, puro, immune [e], e non già contaminato da carni umane né da colori né dalle molte altre vanità mortali: se proprio gli riuscisse di scorgere la bellezza in sé, divina e uniforme? Credi forse che sarebbe spregevole la vita d'un uomo che mirasse a tal segno, [212a] contemplando quella bellezza coll'occhio col quale va contemplata, e vivendo in comunione con lei? Non pensi, invece, che solo in tal modo, contemplando la bellezza col mezzo con cui essa è visibile, potrà accadergli di generare, non apparenze di virtù, in quanto non attinge un'apparenza, ma virtù vera, in quanto attinge la verità? e che, avendo procreato e allevato vera virtù, gli sarà possibile di diventar diletto agli dei, e anch'egli, se mai altro uomo, immortale? Queste cose, o Fedro e voi altri tutti, mi diceva Diotima, [b] ed io ne son rimasto persuaso; e, persuaso, cerco di persuadere anche gli altri, che per questa conquista non si potrebbe facilmente trovare alla natura umana più valido aiuto di Amore. Perciò appunto io affermo che ognuno deve onorare Amore, e io stesso ne onoro la scienza e singolarmente vi attendo e vi esorto gli altri, ed ora e sempre esalto la potenza e la virtù d'Amore, con tutte le mie forze. Ora, Fedro, questo discorso consideralo, se vuoi, [c] pronunciato come encomio d'Amore; altrimenti, dagli quel nome che più ti piace di dargli.

XXX. Come Socrate ebbe finito di parlare, raccontava Aristodemo, tutti lo lodarono, salvo Aristofane che si accingeva a dir qualche cosa, a proposito della menzione che Socrate, discorrendo, aveva fatta del suo discorso; quando, all'improvviso, si udì picchiare alla porta del

vestibolo, e insieme un gran baccano come di nottambuli in baldoria, e la voce d'una suonatrice di flauto. E Agatone: - Ragazzi, disse, non correte a vedere? E se è qualcuno dei conoscenti, invitatelo [d] dentro; se no, dite che ormai non beviamo più, e che stiamo già riposando. Non molto dopo, s'udi nel vestibolo la voce di Alcibiade, ch'era ubriaco fradicio e urlava forte, chiedendo dove fosse Agatone e ordinando che lo conducessero da Agatone. Lo condussero quindi da loro, sorreggendolo, la flautista e qualche altro della compagnia; ed egli si soffermò sulla soglia, col capo incoronato d'una folta corona d'edera e di viole e cinto [e] da moltissimi nastri, e disse: - Salute, amici! vorrete accogliere a bere con voi un uomo già ebbro all'estremo grado, o ce ne dovremo andare dopo aver soltanto incoronato Agatone, che è ciò per cui siamo venuti? Ieri, infatti, non mi fu possibile di venire; e per ciò arrivo adesso, col capo cinto di nastri, per passarli dal mio capo sul capo di colui che, diciamolo pure, è il più sapiente e il più bello. Forse riderete di me perché sono ebbro? Ma io, quand'anche voi ridiate, so bene, egualmente, di dire la verità. Piuttosto, ditemi senz'altro: [213a] posso entrare a questi patti, o no? brinderete con me o no? Tutti, allora, con gran clamore, gli dissero di entrare e di sdraiarsi, ed anche Agatone lo invitò. Egli si avanzò condotto dai suoi; e poiché intanto si veniva togliendo le bende, per cingerne Agatone, non vide Socrate, pur avendolo innanzi agli occhi, e si sedette accanto ad Agatone, in mezzo tra lui e [b] Socrate, che infatti, al vederlo, s'era scostato. Sedutosi, abbracciò Agatone e lo incoronò. Disse allora Agatone: - Ragazzi, slacciate i sandali ad Alcibiade, in modo che possa sdraiarsi terzo tra noi. - Benissimo, riprese Alcibiade: ma chi è questo terzo nostro invitato? - E intanto, voltandosi, scorse Socrate; e al vederlo, saltò su e gridò: - Per Eracle! Cos'è questo? Socrate qui? per insidiarmi ancora, ti sei sdraiato qui, secondo il tuo costume di comparire all'improvviso dove meno m'aspetterei [c] che fossi. E ora, perché sei venuto? E perché poi ti sei sdraiato qui, e non accanto ad Aristofane, o a chi altri sia o voglia fare il burlone, e invece hai fatto tanto, da riuscire a sdraiarti proprio vicino al più bello di quanti stanno qua dentro? E Socrate: - O Agatone, disse, vedi se puoi venirmi in aiuto perché l'amor di costui è diventato per me proprio un affar serio! Infatti, dal tempo che m'innamorai di lui, non m'è [d] più permesso di guardare una persona bella, neppure una sola, né di parlarle; altrimenti, preso dalla gelosia e dall'invidia, questo qui me ne fa di tutti i colori, e m'insolentisce, e a fatica si tiene le mani. Guarda, dunque, che anche ora non ne faccia qualcuna, e anzi cerca di riconciliarci; oppure, se egli tenta di malmenarmi, difendimi, ché della sua esaltazione e della sua smania amorosa io ho proprio terrore. - No! fra me e te, esclamò Alcibiade, nessuna conciliazione è possibile. Ma di questo ti punirò un'altra volta;

ora invece, Agatone, dammi un po' dei nastri, affinché ne [e] incoroniamo anche questo meraviglioso capo qui, di costui, ed egli non abbia poi a rimproverarmi perché ho incoronato te, e lui, che nei discorsi vince tutti gli uomini, non solo ier l'altro come te, ma sempre, non l'ho incoronato. Così dicendo, prese alcuni dei nastri, ne cinse Socrate, e si mise a giacere.

XXXI. Sdraiato che fu: - E be', amici? riprese: mi sembrate astemi; ma questo non ve lo possiamo concedere! bisogna bere: così abbiamo stabilito. Ad arbitrio del bere, quindi, finché non abbiamo bevuto abbastanza, eleggo me stesso. E si porti, Agatone, se c'è, una gran tazza. Anzi no, non occorre: dà qui invece, ragazzo, quel vaso da rinfrescarci il vino - disse, accortosi che conteneva più di otto bicchieri. [214a] Riempitolo, lo tracannò prima lui; poi ordinò che si mescesse per Socrate, aggiungendo insieme: - Con Socrate però, amici, l'astuzia non mi serve a niente; ché quanto gli si dica di bere, tanto beve, e tuttavia non c'è caso che mai s'ubriachi. Come il ragazzo gli ebbe mesciuto, Socrate bevve; e allora Erissimaco: - Ma dunque, che facciamo, Alcibiade? vogliamo proprio ber così come tanti assetati, senz'affatto [b] discorrere né cantare, tra un bicchiere e l'altro? E Alcibiade: - O Erissimaco, ottimo figlio di ottimo e saggissimo padre, salute! - Altrettanto a te, rispose Erissimaco: ma dunque, che si fa? - Quello che tu comandi. Giacché bisogna obbedirti:

chi sia medico infatti pareggia il valore di molti.

Perciò, ordina come vuoi. - Ascolta, allora, riprese Erissimaco. Tra noi, prima che tu entrassi, s'era convenuto che ciascuno, a turno verso [c] destra, pronunciasse un discorso, il più bello che potesse, intorno ad Amore, tessendone l'elogio. Ora, noialtri abbiám già parlato tutti; tu, giacché non l'hai fatto, e hai bevuto, è giusto che tenga ora il discorso a tua volta. Dopo, ordina a Socrate quel che vuoi, ed egli farà lo stesso col suo vicino di destra, e così via gli altri. - Tu parli bene, Erissimaco! rispose Alcibiade; ma non ti sembra che sia impari una gara d'eloquenza tra uno che è ubriaco ed altri che non lo sono? E poi, o beato uomo, tu ci credi, a quel che Socrate ha detto dianzi? Non sai che è [d] proprio tutto il contrario di quel che lui diceva? Costui, se in sua presenza io loderò un altro, o dio o uomo che non sia lui, mi metterà le mani addosso. - Vuoi star zitto e non dir eresie? gridò Socrate. - Per Poseidone! ribatté Alcibiade: non contraddire! sai bene che io non potrei lodare nessun altro, in presenza tua. - Ma allora, fa così, se vuoi, disse Erissimaco: loda Socrate. - Che dici? riprese Alcibiade; ti par che convenga, [e] Erissimaco, che io dia addosso a quest'uomo, e mi vendichi di lui innanzi a voi? E Socrate: - O te, che ti

viene in mente? Vuoi farmi l'elogio per mettermi in ridicolo? O che vuoi fare? - Dirò la verità. Vedi un po', se puoi permettermelo. - Ma certo! rispose: la verità, ti permetto, anzi ti ordino di dirla. - Comincio subito, disse Alcibiade. E tu fa così: se mi capita di dire qualcosa di falso, interrompimi, a tuo piacere, e di' che mento; ché di proposito non dirò nessuna bugia. Se [215a] poi, narrando i fatti nell'ordine in cui mi torneranno in mente, io andrò un po' a casaccio, non ti stupire; certo non è facile, per chi sia nelle mie condizioni, enumerare a modo e di seguito tutte le tue bizzarrie.

XXXII. Socrate, o amici, io comincerò a lodarlo così: per immagini. Forse, lui penserà che voglia metterlo in ridicolo, ma l'immagine avrà per fine il vero, non lo scherzo. Dico dunque che egli somiglia moltissimo a quei sileni, esposti nelle botteghe degli scultori, che gli artisti raffigurano con in [b] mano zampogne e flauti, e che poi, aperti in due, fan vedere che nell'interno contengono immagini di Dei. E dico ancora ch'egli somiglia al satiro Marsia. Infatti, che per l'aspetto tu sia simile a questi esseri, neppure tu, Socrate, lo metteresti mai in dubbio; in che senso, poi, tu somigli loro anche nel resto, sentilo adesso. Sei insolente: no? Se non ne convieni, presenterò dei testimoni. E non sei anche suonatore di flauto? Anzi, molto più meraviglioso di Marsia; ché questi si valeva di strumenti, per incantare gli uomini colla forza che gli [c] usciva di bocca: e così fa anche oggi chi esegue le sue melodie (giacché quelle che sonava Olimpo, io le dico di Marsia, che gliel'aveva insegnate). Le sue musiche, dunque, o che le esegua un flautista valente, o una flautista dozzinale, bastan da sole, per la loro natura divina, ad affascinare e a far scoprire chi ha bisogno della divinità e dell'iniziazione ai misteri. Ora, tu differisci da lui soltanto in questo, che senza strumenti, colle nude parole, produci il medesimo effetto. Noi almeno, [d] certo, quando udiamo qualche altro oratore, sia pure bravissimo, parlare su altri argomenti, non ce ne importa nulla, quasi direi, a nessuno; mentre quando si ascolta te, o i tuoi discorsi riferiti da qualcun altro, anche se questi sia il più inetto oratore, li oda donna o uomo o giovinetto, restiamo tutti stupefatti e affascinati. E per me, amici, se non temessi di sembrare davvero ubriaco, vi racconterei, giurando di dir la verità, che cosa io stesso ho provato ai discorsi di quest'uomo, e continuo tuttora a provare. Infatti, quando l'ascolto, [e] molto più che agli invasati dal furore coribantico il cuore mi balza, e mi sgorgano le lacrime, alle sue parole; e vedo che a moltissimi altri accade lo stesso. Mentre, quando ascoltavo Pericle ed altri bravi oratori, pensavo sì che parlavan bene, ma non provavo niente di simile, né la mia anima era messa in tumulto, né s'adirava come se mi fossi trovato in servaggio. Per opera di questo Marsia qui, invece, più volte già mi son trovato in tale disposizione d'animo, da

sembrarmi che non [216a] fosse più il caso di vivere, nella mia condizione presente. E questo, Socrate, non dirai che non sia vero. Anche adesso, del resto, son ben persuaso che se volessi porgergli orecchio, non saprei resistere, e proverei gli stessi effetti. Infatti egli mi costringe a confessare che, pur avendo molte deficienze, io continuo ancora a trascurare me stesso, per occuparmi, invece, degli affari degli Ateniesi. A viva forza quindi io me ne allontano fuggendo, con gli orecchi tappati, come dalle Sirene affinché non m'accada, sedutomi vicino a lui, di lasciarmi cogliere dalla vecchiaia. E solo davanti a quest'uomo io ho [b] sentito quel che nessuno sospetterebbe in me: la vergogna di fronte a una persona. Di lui solo, in realtà, io mi vergogno. Giacché ho ben coscienza di non essere capace di opporgli, che non convenga fare ciò a cui egli mi esorta; ma so anche, poi, che appena mi sono allontanato da lui, mi lascio vincere dall'ambizione del favor popolare. Lo evito quindi e lo fuggo; e quando lo vedo, mi vergogno pensando a ciò in cui gli ho dato ragione. E a volte mi verrebbe quasi il desiderio di [c] non vederlo più tra i vivi; ma poi, se questo accadesse, so bene che ne avrei molto maggiore angoscia: sicché non so proprio come comportarmi con quest'uomo.

XXXIII. Dunque, al suono del flauto di questo satiro ed io e molti altri abbiamo provato tali effetti; ma statemi ora a sentire come anche per altri aspetti egli somigli a quegli esseri a cui l'ho paragonato, e che meraviglioso potere possieda. Perché, sappiatelo bene, nessuno di voi lo conosce: ma ve lo [d] scoprirò io, giacché mi ci son messo. Voi vedete, infatti, che Socrate è sempre innamorato delle persone belle, e non fa che star loro attorno, e ne è tutto scosso: del resto, poi, ignora tutto e non sa nulla. Non è da sileno, questo suo atteggiamento? E come! Ma questa è appunto la sua veste esteriore, come nel sileno scolpito; e dentro, se lo si apre, immaginate voi, amici convitati, di quanta saggezza ribocca? Sappiate che a lui, se uno è bello, non gliene importa nulla, ed anzi lo dispregia quanto nessuno la crederebbe; così se uno è ricco, o se ha [e] alcuna di quelle dignità in cui il volgo vede la beatitudine. A tutti questi beni egli non attribuisce nessun valore, e così neppure a noi, ve lo dico io: trascorre bensì tutta la sua vita in ironie e scherzi alle spalle della gente. Mentre, nei casi in cui fa sul serio e si apre, non so se le immagini che ha dentro alcuno le abbia mai viste; quanto a me, le vidi già una volta, e mi parvero così divine ed auree e bellissime e meravigliose, [217a] da dover fare senz'altro ciò che ordinasse Socrate. E ritenendo che egli mirasse davvero alla mia giovanile bellezza, pensai fosse questa una bella occasione e una mia straordinaria fortuna, potendo riuscirmi, se fossi stato compiacente con Socrate, di venir a conoscenza di tutto quanto egli sapeva: ché era stupefacente il modo in cui io ero orgoglioso della mia

bellezza! Con questo in mente, quindi, mentre prima d'allora non ero solito di star solo con lui, senza una persona che m'accompagnasse, d'allora in poi la mandavo via, e restavo solo con lui - giacché a voi devo pur dire tutta la verità: [b] state attenti, perciò, e, se io dico bugie, tu, Socrate, smentiscimi! Rimanevo dunque, amici, da solo a solo con lui, e m'immaginavo che subito avrebbe incominciato a dirmi di quelle cose di cui un amante suol parlare al suo amato, quando stanno appartati: e me ne rallegravo. Invece, nulla affatto di simile accadeva; ma, secondo il solito, dopo aver trascorsa tutta la giornata conversando con me, alla fine se ne andava. Dopo questo, lo invitai a far la ginnastica insieme con me; e mi [c] esercitavo con lui, coll'idea di concludere qualcosa in tal modo. Così egli faceva ginnastica e lottava con me, spesso senza alcuno presente. Che devo dire? non mi valse a nulla. Poiché neppure per questa via riuscivo, mi sembrò che a quest'uomo dovessi ormai andare incontro con la forza, e non lasciarlo, dacché mi ci ero messo, finché non avessi saputo come andava la faccenda. Lo invito quindi a cena, proprio come un amante che tende insidie all'amato. E lì per lì non voleva accettare neppure questo; tuttavia, dopo qualche [d] tempo, si lasciò persuadere. La prima volta che venne, volle andarsene subito dopo cenato; e per allora, trattenuto dalla vergogna, lo lasciai andare. Ma un'altra volta, preparato il mio piano, protrassi, dopo cena, la conversazione fino a notte alta, e quando lui se ne voleva andare, col pretesto che era tardi l'obbligai a rimanere. Egli riposava, dunque, nel letto dove aveva cenato, accosto al mio, e nessun altro dormiva nella stanza, oltre noi. Fino a questo punto il discorso è tale che, anche tenuto [e] di fronte a chiunque, non sconverrebbe; ma da qui in poi non mi sentireste parlare, se anzitutto, come si dice, il vino, sia senza fanciulli sia con fanciulli, non fosse veritiero! E poi, lasciar nell'ombra un tratto così superbo di Socrate, io che ne vengo tessendo l'elogio, mi pare un'ingiustizia. Ancora: io sento pure lo stesso effetto che prova colui che è morso dalla vipera. Dicono infatti che chi l'ha sofferto non voglia parlare del suo stato se non a quelli che già siano stati morsi, come ai soli capaci di comprenderlo e di compatirlo, se per lo [218a] strazio si sia spinto a farne e a dirne di ogni genere. Io dunque, ferito dal morso più doloroso e nella parte più dolorosa in cui si possa esser morsi - il cuore o l'anima o comunque si debba chiamarla - piagato e morso dai discorsi filosofici, che s'impiantano più selvaggiamente della vipera, quando colgano un animo giovane e non ignobile, e lo spingono a dire e a fare qualsiasi cosa: e inoltre, alla presenza di gente come un Fedro, un Agatone, un Erissimaco, un Pausania, un [b] Aristodemo e un Aristofane... E lui, Socrate, occorre nominarlo? e quanti altri? Ché tutti partecipate del furore e dell'entusiasmo filosofico: perciò, dunque, mi starete tutti a sentire, giacché potrete

compatirmi per ciò che feci allora e per ciò che dico adesso. Ma voi, servi, e chiunque altro ci sia profano e rozzo, chiudete con grossissime porte le vostre orecchie!

XXXIV. Quando dunque, amici, fu spenta la lucerna, e i servi furono usciti, mi parve che non fosse più il caso di [c] peritarmi di fronte a lui, ma di dirgli liberamente quel che pensavo; perciò lo scossi, e gli chiesi: - Socrate, dormi? - No, affatto, rispose lui. - Allora, sai che ho deciso? - Che cosa? - Tu sei, credo, il solo uomo degno di divenire il mio amante; m'accorgo però che esiti a farne parola con me. Ora, io sono di questo parere: credo che sarebbe molto sciocco che io non ti compiacesti in questa come in ogni altra cosa, quando ti accorressero, per esempio, le mie sostanze o i miei [d] amici. Perché per me non c'è nulla che abbia più valore del diventare quanto migliore mi riesca; e per questo scopo non credo possa esserci un collaboratore più valido di te. Mi vergognerei quindi assai di più, di fronte alla gente sennata, se non compiacesti a una tale persona, di quanto, compiacendole, dovrei vergognarmi agli occhi del volgo ignorante. Egli mi stette a sentire, e poi, con quella sottile ironia ch'è proprio tutta sua e a lui abituale, disse: - Caro Alcibiade, c'è caso realmente che tu non sia uno sciocco, se è proprio vero quel che dici di me, e se c'è in me una potenza, per la quale [e] tu possa divenire migliore; perché così tu vedresti in me una bellezza invincibile, immensamente superiore alla leggiadria che è in te. E se, scorgendola, cerchi di far lega con me, e di scambiare bellezza con bellezza, tu pensi di concludere a mie spese un affare non poco vantaggioso, tentando di acquistare la bellezza vera in cambio di quella apparente, e di barattare, davvero, il bronzo coll'oro! Ma, benedetto amico, [219a] guarda meglio, che non ti sfugga la mia nullità. Vero è che l'occhio dell'intelligenza viene acquistando la vista acuta, quando quello del corpo comincia a declinare; e tu sei ancora lontano da questo momento. Ed io, udendo: - La mia idea è questa, dissi, e da me non è stato detto altro che quel che penso: decidi ora tu, quindi, quel che ti sembra meglio e per te e per me. - Ben detto, rispose. Ne riparleremo in seguito, quindi, e faremo quel che ci parrà meglio, in questa e nelle altre cose. [b] Dopo questo colloquio, lanciati, per così dire, i miei dardi, io credevo d'averlo ferito; e alzatomi, senza lasciargli il modo di dir più nulla, lo copersi con questo mio mantello (era inverno, infatti), e sdraiatomi sotto la cappa logora di lui, e gettate le braccia intorno a quest'uomo veramente demonico [c] e meraviglioso, giacqui così tutta la notte. E neppur qui, Socrate, dirai che mentisco. Ebbene: per quanto io avessi fatto questo, egli di tanto mi superò, e tanto spregiò e derise la mia bellezza e la vilipese... eppure io credevo che qualche valore l'avesse, o giudici: ché giudici

voi siete, ora, della superbia di Socrate. Sappiatelo bene, dunque, lo giuro per tutti gli dei e le dee: io mi alzai, dopo aver dormito tutta la notte con Socrate, non altrimenti che se avessi dormito con mio padre [d] o con un fratello maggiore. XXXV. V'immaginate, dopo ciò, in che disposizione d'animo io fossi? io che, da una parte, mi ritenevo disprezzato, e dall'altra ammiravo l'indole, la rettitudine e l'energia di costui, dacché m'ero imbattuto in un uomo tale, quale non avrei mai pensato di poter incontrare, per saggezza e per continenza. Onde né avevo la libertà di adirarmi con lui e di privarmi della sua compagnia, né sapevo trovare il mezzo per attirarlo a me. Sapevo bene, infatti, com'egli, dalle ricchezze, [e] fosse in ogni parte assai più invulnerabile di quanto Aiace dal ferro; e l'unico mezzo col quale credevo che egli avrebbe potuto esser preso, mi era venuto a mancare. Quindi, privo d'espediti, e reso schiavo da quest'uomo come nessuno da nessun altro mai, me ne andavo di qua e di là, errando. Queste cose, poi, m'eran già tutte accadute, quando in seguito ci capitò di fare insieme la campagna di Potidea, e lì eravamo compagni di mensa. Allora, anzitutto, nel tollerare le fatiche egli non solo superava me, ma anche ogni altro. E quando, rimasti isolati in qualche luogo, come succede in guerra, fossimo stati costretti a soffrir la fame, gli altri non valevan nulla di fronte a lui, in fatto di resistenza; mentre poi [220a], nei momenti di baldoria, era il solo capace di goderne, e in ogni cosa, come nel bere, quando vi fosse stato costretto pur contro la sua inclinazione, vinceva tutti; e, suprema meraviglia, nessuna persona vide mai Socrate ubriaco. Di questo, anzi, credo che se ne avrà tra poco la prova. Quanto poi a sopportare i rigori dell'inverno - terribili lassù gl'inverni, infatti -faceva sempre miracoli, e specialmente una volta, col gelo più tremendo che possa immaginarsi, mentre tutti o non [b] uscivano affatto o, se uscivano, si mettevano addosso una straordinaria quantità di vestiti, e si calzavano e si avvolgevano i piedi in feltri e pellicce, costui, con un tempo tale, usciva collo stesso mantello che soleva portare anche prima, e camminava scalzo sul ghiaccio meglio che gli altri coi calzari. E i soldati lo guardavano di traverso, come se ciò significasse disprezzo per loro.

XXXVI. E questo è quel che è: [c]

ma qual gran cosa poi fece e sostenne quest'uomo gagliardo

lì, al campo, una volta, merita d'esser sentito. Venutagli un'idea, s'era fermato, ed era rimasto in piedi nello stesso luogo, fin dall'alba, a pensarci; e poiché non ne veniva a capo, non cedeva, ma restava lì fermo a meditare. E già era mezzogiorno, e le persone se ne accorgevano, e meravigliate dicevano l'una coll'altra, che Socrate fin

dalla mattina presto stava lì in piedi a riflettere su qualcosa. Alla fine alcuni Joni, quando fu sera, dopo aver cenato (ché era d'estate, allora), [d] portaron fuori i loro giacigli, e mettendovisi a riposare al fresco, lo tenevan d'occhio, insieme, per vedere se fosse rimasto lì in piedi anche la notte. Ed egli ci restò finché fu l'alba, e il sole si fu levato: poi se ne andò via, dopo aver fatta la sua preghiera al sole. Se poi volete, nelle battaglie - perché è giusto riconoscergli anche questo -... quando ci fu quella battaglia, per la quale gli strateghi mi dettero anche la ricompensa al valore, nessun altro mi salvò la vita se non lui, che non volle [e] abbandonarmi mentre ero ferito, e trasse in salvo insieme le mie armi e la mia stessa persona. Ed io, Socrate, anche allora insistevo presso gli strateghi perché dessero a te il premio: né di questo potrai rimproverarmi, o dire che mentisco. Ma poiché gli strateghi, considerando la mia posizione sociale, volevano dare a me la ricompensa, tu stesso fosti anche più zelante di loro perché la ricevessi io e non tu. E ancora, amici, valeva la pena di ammirar Socrate, quando il nostro esercito si ritirava in fuga da Delio; accadde infatti che io mi ci [221a] trovassi come cavaliere, lui come oplita. Egli si ritirava dunque, già disperse le truppe, insieme con Lachete: io sopraggiungo, e, appena li vedo, li esorto a farsi coraggio, dicendo che non li avrei abbandonati. E lì potei ammirare Socrate meglio che a Potidea (per mio conto, infatti, avevo meno da temere, stando a cavallo), anzitutto, per quanto egli superava Lachete in presenza di spirito: e poi mi sembrava - proprio [b] secondo le tue parole, Aristofane, - che egli camminasse anche là, come qui, "impettito e gettando occhiate di traverso", squadrandone tranquillamente amici e nemici, e mostrando chiaro ad ognuno, anche a gran distanza, che se qualcuno avesse toccato quell'uomo, esso si sarebbe difeso con la più grande energia. Cosicché si ritirava con sicurezza, lui e l'amico: infatti, quelli che in guerra si comportano in tal modo, i nemici quasi non li toccano, e invece inseguono chi fugge in disordine. [c] Ancora molte altre cose, certo, e meravigliose, ci sarebbero da lodare in Socrate; però, di queste altre qualità, si potrebbe forse dir lo stesso anche per altri. Invece, che egli non somigli a nessuno, né degli antichi né dei contemporanei, questo è ciò che suscita ogni meraviglia. A quel che fu Achille, infatti, si potrebbe paragonare Brasida e altri, e l'indole di Pericle potrebbe trovar riscontro in quella di Nestore e di Antenore (ed altri ce ne sarebbero); e analogamente sarebbe possibile trovare dei paragoni per gli altri. Ma un [d] uomo che per originalità sia stato simile a costui, nella sua persona e nelle sue parole, non lo si troverebbe, a cercarlo, neppure a un dipresso, né tra i contemporanei né tra gli antichi; a meno che non lo si volesse proprio paragonare a quelli che dicevo anch'io: non a creatura umana, ma ai sileni e ai satiri, lui e i suoi discorsi.

XXXVII. Anzi, a proposito, anche questo ho tralasciato di dirvi in principio: che pure i suoi discorsi sono in tutto somiglianti ai sileni che s'aprono. Se infatti uno si mettesse ad [e] ascoltare i discorsi di Socrate, lì per lì gli parrebbero assolutamente da ridere: di tali termini ed espressioni sono rivestiti al di fuori, come della pelle di un satiro insolente. Ché parla di asini da soma, e di fabbri e calzolai e conciapelli, e par che dica sempre le stesse cose con le stesse parole; sicché ogni persona inesperta o ignorante troverebbe da ridere sui suoi [222a] discorsi. Ma chi li veda aperti e ne penetri il significato, anzitutto li troverà i soli discorsi che racchiudano un pensiero profondo, e poi divinissimi e pieni d'innumerevoli immagini di virtù, e concernenti i soggetti più vasti ed alti, e anzi, meglio, tutto ciò su cui conviene che mediti chi voglia diventare un uomo come si deve. Questo è, amici, il mio encomio di Socrate: quanto ai biasimi, ve li ho mescolati insieme, dicendovi in che mi offese. Del resto, egli non fece così soltanto con me, ma anche con [b] Carmide di Glaucone e con Eutidemo di Diocle e con moltissimi altri, che egli ingannava fingendosene amante, mentre finì piuttosto per diventarne l'amato. E questo lo dico anche a te, Agatone, perché non ti lasci ingannare da costui, bensì, reso esperto dai casi nostri, stia in guardia, e non abbia da imparare, secondo il proverbio, come un ingenuo, a tue spese.

XXXVIII. Quando Alcibiade ebbe finito di parlare, fu una [c] risata di tutti per la sua franchezza, perché mostrava d'essere ancora innamorato di Socrate. E Socrate: - Mi sembra che tu non sia affatto brillo, Alcibiade: ché altrimenti tu non avresti tentato di celare, girando con tanta destrezza attorno al tuo argomento, lo scopo per cui hai fatto tutto il tuo discorso, e che ora v'hai aggiunto in fine, quasi per appendice: come se tu non avessi parlato da cima a fondo col solo intento di metter male tra me e Agatone, per la tua idea che io [d] debba amare te e nessun altro, e che Agatone debba essere amato da te e da nessun altro. Ma non ti sei celato abbastanza; e questo tuo dramma satiresco e scenico è riuscito chiaro! Senonché, caro Agatone, procuriamo che egli non ne tragga vantaggio: e tu tieniti preparato, affinché nessuno possa mai metter male fra me e te. E Agatone, allora: - Proprio, Socrate, c'è caso che tu abbia detto la verità. E lo deduco dal fatto ch'egli s'è sdraiato [e] in mezzo fra me e te, per tenerci separati. Ma non gli servirà a nulla: io verrò di nuovo a sdraiarmi vicino a te. - Perfettamente, rispose Socrate, sdraiati qui alla mia destra. - O Zeus, gridò Alcibiade, che cosa mi tocca ancora di subire da costui! Pensa sempre di dovermi sopraffare, in ogni modo. Ma se non altro, meraviglia d'un uomo, lascia che Agatone si sdrai in mezzo a noi. - Impossibile, ribatté Socrate. Perché tu hai lodato me, e io debbo ora a

mia volta lodare chi mi sta a destra. Ora, se Agatone si sdraiasse alla destra tua, non dovrebbe proprio far di nuovo le mie lodi, prima di riceverle, invece, da me?[223a] Lascia andare quindi, divino amico, e non invidiare a questo giovane il mio encomio: perché ho proprio gran desiderio di tributarglielo. - Oh, oh, Alcibiade! esclamò Agatone: non c'è caso che io resti più qui; ad ogni costo m'alzo e cambio posto, per aver le lodi di Socrate. E Alcibiade: - Ecco quel che succede sempre! Presente Socrate, non è dato ad altri godere delle belle persone. Anche adesso, com'è riuscito bene a trovare una ragione plausibile, perché costui gli stia sdraiato accanto!

XXXIX. Allora Agatone s'alza, per andarsi a sdraiare [b] vicino a Socrate; ma a un tratto una numerosissima brigata di bevitori nottambuli arriva davanti alla porta, e trovatala aperta perché qualcuno era uscito, si avvanza decisamente verso i convitati e prende posto a tavola: il baccano arriva al cielo, e senza più alcuna regola tutti si trovano costretti a bere moltissimo vino. Allora, raccontava Aristodemo, Erissimaco, Fedro e alcuni altri si alzarono e se n'andarono; lui fu preso dal sonno, e dormì per un bel pezzo, ché le notti erano lunghe, e si [c] svegliò che era quasi giorno e già cantavano i galli. Destatosi, vide che gli altri o dormivano o se n'erano andati, e soltanto Agatone e Aristofane e Socrate erano ancora svegli, e bevevano da una gran coppa, a turno verso destra. Socrate conversava con loro; e, per il resto, Aristodemo diceva di non [d] ricordarsi dei loro discorsi - infatti non era stato a sentirli fin da principio, e poi cascava ancora dal sonno -: ma in sostanza, raccontava, Socrate li costringeva a riconoscere che è della stessa persona il saper comporre tanto commedie quanto tragedie, e che chi, con coscienza dell'arte, è poeta tragico, è anche poeta comico. Quelli, costretti a convenirne, e seguendolo a mala pena, cascavan dal sonno; e per primo s'addormentò Aristofane, poi, quando già era giorno, Agatone. Allora Socrate, ridottili così al silenzio, si alzò e se n'andò, seguito da lui, come al solito; e recatosi al Liceo, e fatto il bagno, passò come altre volte il resto della giornata, finché, verso sera, andò a casa a dormire.

FEDRO

SOMMARIO

Socrate incontra Fedro di ritorno da un incontro con Lisia e lo prega di riferirgli il discorso d'amore che Lisia ha pronunciato ed in cui ha sostenuto che si deve compiacere più a chi non ama che a chi ama (I 227a-228a). Ironia di Socrate sull'approssimazione con cui Fedro dice di ricordare il discorso di Lisia (II 228a-c). Socrate e Fedro ricercano un luogo tranquillo lungo l'Ilisso in cui poter conversare (III 228c-229c). Il ricordo del mito del rapimento di Oritia ad opera di Borea offre lo spunto a Socrate per fare alcune considerazioni sulla sapienza necessaria per interpretare i miti, sapienza di cui egli stesso non partecipa (IV 229c-230b). Descrizione del bellissimo paesaggio in cui Socrate e Fedro si fermano a discutere (V 230b-e). **Parte prima:** il discorso di Lisia. Superiorità del comportamento di coloro che non amano rispetto a quello di coloro che amano: è tra i primi che bisogna cercare chi sia degno di amicizia (VI 230e-231e). Ulteriore svolgimento di questo concetto (VII 231c-233a). E' più facile diventare migliori dando retta a chi non ama che a chi ama. E' a chi non ama, dunque, che bisogna compiacere (VIII 233a-IX 234b). Conclusione del discorso di Lisia e giudizio di Socrate: il discorso è bellissimo, riesce abilmente a non far vedere che ripete due o tre volte le stesse cose, ma quanto a completezza molte sono le cose che potrebbero essere aggiunte (IX 234b-XI 236a). Fedro obbliga Socrate, che scherzosamente cerca di resistere, a parlare di questo argomento (XII 236a-237a). **Il primo discorso di Socrate** (Socrate velato): è necessario innanzitutto definire che cosa è l'amore (XIII 237a-XIV 237d). L'amore è un desiderio, che rientra, non già in quell'opinione acquisita che ha di mira l'ottimo e che si chiama temperanza, ma in quel desiderio dei piaceri che ha molte sembianze: è un desiderio, scompagnato da ragione, che, rafforzato da tutti gli altri desideri, ha di mira la bellezza dei corpi e domina completamente chi lo prova (XIV 237d-XV 238d). Per questa natura dell'amore, chi ama naturalmente vuole che l'oggetto del suo amore gli sia inferiore e non lo contrasti in nulla (XV 238d-239c). Ancora su questo concetto: colui che ama è geloso di tutto quanto possa essere di ostacolo al possesso di chi è oggetto del suo amore (XVI 239c-240a). Differenza di età, costrizione assillante e fastidiosa contribuiscono a rendere difficili e anche gravosi i rapporti dell'amato con l'amante (XVII 240a-e). E quando l'amore finisce,

l'amante fugge, perché è diventato un altro uomo, e l'amato continua, anche così, a soffrire. L'amicizia di un amante non sorge mai accompagnata da benevolenza (XVIII 240e-241d). Quanti sono i mali che l'amante arreca ad una persona tanti sono i beni che arreca chi non ama: termina così il primo discorso di Socrate, ma Fedro lo trattiene e chiede che la conversazione continui (XIX 241d-242b).

Seconda parte: Socrate acconsente, perché ha sentito l'abituale voce del demone che lo distoglieva dall'andarsene: è necessaria una palinodia espiatoria, perché se Amore è, come è, un dio, non può essere un male (XX 242b-243b). Ancora sulla necessità della palinodia e della purificazione (XXI 243c-e).

Secondo discorso di Socrate (Socrate a capo scoperto): non è vero che si debba compiacere a chi non ama piuttosto che a chi ama, perché il primo è assennato ed il secondo in stato di mania. La mania non solo non è un male, anzi per essa, dono divino, ci vengono i più grandi beni: è per mania che parlano gli oratori, le sibille, gli indovini. Etimologia del nome, e superiorità della mania sull'assennatezza (XXII 244a-245a). Bisogna dunque dimostrare che la mania e l'amore sono doni divini. Ma per far questo è necessario aver chiara la natura dell'anima umana (XXIII 245b-c). L'anima è immortale, perché ciò che muove se stesso non cessa mai dal moto, non è generato e non perisce (XXIII 245c-246a).

La natura dell'anima. Il mito del carro alato e del suo auriga. La congiunzione dell'anima e del corpo (XXV 246a-d). La processione celeste delle anime (XXVI 246d-247c). Il luogo sopraceleste e la contemplazione delle idee (XXVII 247c-e). Diversi destini delle anime e diverse loro incarnazioni a cui sono destinate a seconda di quanto siano riuscite ad avvicinarsi al luogo sopraceleste (XXVIII 248a-e). L'escatologia e la reminiscenza. Superiorità dell'anima del filosofo (XXIX 248e-249d). La reminiscenza dell'idea della bellezza e la mania amorosa (XXX 249d-250c). Superiorità della vista sugli altri sensi. La bellezza è l'unica idea che traluce nel mondo sensibile. Dalla bellezza sensibile alla bellezza in sé (XXXI 250c-251b). A seconda della permanenza celeste dell'anima, chi s'imbatte nel bello cede al piacere, o avverte smarrimento e calore improvviso. Alla sua anima germogliano e si distendono le ali man mano che amore la pervade (XXXII 251c-252c). La mania amorosa imita il dio, al cui seguito essa si trovava nella sua precedente processione celeste (XXXIII 252c-253c). Ripresa del mito della biga alata: la natura del cavallo buono e quella del cavallo cattivo (XXXIV 253c-254b). La mania amorosa ed il diverso comportamento dei due cavalli sotto l'azione dell'auriga (XXXV 254b-e). E' l'azione benefica di amore che a poco a poco convince l'amato a concedersi all'amante, fino a superarlo in passione e desiderio (XXXVI 254c-256a). Superiorità dell'amore in cui prevale la parte migliore dell'anima su quello volgare: questo ultimo,

tuttavia, pur non mettendo all'anima le ali, fa nascere in essa il desiderio di averle (XXXVII 256a-c). Conclusione del discorso di Socrate e della palinodia sull'amore (XXXVIII 256e-257b). Intermezzo nella discussione: la "logografia" (XXXIX 257b-258c). Socrate propone di esaminare in che cosa consiste il brutto tanto nel parlare che nello scrivere (XL 258d-259b). Il mito delle cicale (XLI 259b-d). **Terza parte:** le condizioni dell'opera d'arte. La prima condizione per ben parlare e ben scrivere è che si conosca la verità sulle cose. Retorica e politica (XLII 259d-260d). Retorica e verità: per sostenere che non è possibile persuadere senza retorica, indipendentemente da ciò che si vuol persuadere, bisogna esser certi che la retorica sia un'arte. Retorica in senso stretto come arte dei discorsi nei tribunali e nelle assemblee (XLIII 260d-261c). Non è possibile trarre vantaggio dalla retorica o evitarne le insidie se non si conosce la verità su ciò di cui si parla (XLIV 261c-262c). Applicazione di questo principio ai due discorsi sull'amore (XLV 262c-263a). La retorica ha tanto maggior peso quanto più è opinabile e incerto il suo soggetto: e così è appunto per l'amore (XLVI 263a-e). Verifica di questo principio sul discorso di Lisia: analisi della disposizione degli argomenti (XLVII 263c-264e). Verifica di questo principio sui due discorsi di Socrate: il concetto di mania e le sue quattro forme (XLVIII 264c-265c). Il metodo dialettico e i suoi due procedimenti: unificare e dividere (XLIX 265c-266b). Retorica e dialettica (L 266b-d). I procedimenti della retorica e l'arte dei discorsi: l'episodio, la narrazione e le testimonianze, le prove, ecc. Rassegna dei retori più illustri. E' necessario tuttavia esaminare in che misura tutto ciò costituisca veramente un'arte (LI 266d-268a). Quali sono le condizioni perché uno possa essere veramente considerato medico o poeta tragico: innanzi tutto una reale competenza (LII 268a-269a). Per quanto concerne la retorica, poi, essa non può essere definita senza dialettica. Per essa occorre bensì esercizio e scienza, ma l'arte su cui essa si fonda non è certo quella dei retori più celebrati (LIII 269a-e). L'esempio di Pericle, discepolo di Anassagora: medicina e retorica, rispettivamente per il corpo e per l'anima, hanno bisogno oltre che dell'esperienza anche di un metodo scientifico (LIV 269e-270e). Preliminare alla retorica è la conoscenza dell'anima, di ciò che essa può operare o patire, per quali cause la persuasione si produce nelle anime (LV 270c-271e). Quali sono i criteri e il metodo, secondo cui va composto un trattato (LVI 271c-272d). Esposizione della tesi secondo cui la retorica non deve aver di mira la verità, ma la verisimiglianza e cioè l'opinione della moltitudine (LVII 272d-273d). Ma parlare di verisimiglianza non si può se non si possiede la verità; e con ciò si torna al punto da cui si era partiti (LVIII 273d-274b). Valore del discorso scritto: il mito di Theuth e l'invenzione dell'alfabeto e della scrittura. Il discorso scritto è più di ostacolo che di aiuto alla

vera scienza (LIX 274b-275c). Ancora sull'inferiorità del discorso scritto rispetto a quello parlato (LX 275c-276a). I discorsi come semi gettati nell'anima. La dialettica (LXI 276a-277a). Conclusione e riepilogo: verità e retorica (LXII 277a-c). Ancora il riepilogo: discorso scritto e discorso parlato (LXIII 277c-278b). Considerazioni conclusive su retorica e filosofia; giudizio su Isocrate (LXIV 278b-279c).

LVI. SOCR. Poiché la funzione del discorso è in certo modo [d] quella di guidare l'anima, chi intenda diventare oratore bisogna che conosca quante specie di anime ci sono. Ora, esse sono tante e tante e di tale natura diversa che gli uomini sono chi di un carattere chi di un altro. E in più, a questi tipi così catalogati, corrispondono tanti e tanti tipi di discorsi, ciascuno diverso. Di qui un certo tipo di uditori rimarrà facilmente persuaso da un certo tipo di discorso a fare certe cose e per certe ragioni, mentre un altro tipo rimarrà indifferente. Bisogna quindi che l'oratore non solo capisca con precisione queste cose, ma anche che le tenga presenti reali ed attive come sono nella pratica e che possa seguirle [e] con acuta sensibilità, oppure è forza maggiore che egli non sappia nulla più di quelle cognizioni che imparò un giorno andando a scuola. E quando sia in grado di dire quale tipo di uomo sia suscettibile a quale tipo di discorsi, quando egli possa avendolo davanti agli occhi intuirlo e [272a] dire a se stesso: "Questo è l'uomo e questa è quella natura di cui un tempo udivo ragionare a scuola: ora mi è presente in realtà e devo rivolgergli questi ragionamenti in questo modo per persuaderlo di ciò" - quando sappia già tutto questo e comprenda inoltre la opportunità del parlare e del tacere e discerna il momento giusto o sfavorevole per usare lo "stile conciso" o "patetico" o quello "esacerbato" e quant'altri modi di discorsi abbia appreso, allora, ma non prima di allora, egli è giunto alla completa perfezione dell'arte. Ma se nell'oratoria, nell'insegnamento o nello scrivere mancasse di uno di questi requisiti, sostenga [b] pure di usare l'arte retorica, ma in realtà ha ragione chi non gli presta orecchio. "Orbene, che ne pensate, o Fedro e Socrate?, potrebbe dire il nostro autore. Siete d'accordo o dobbiamo cercare un'altra, teoria dell'arte del dire?". FEDR. Non è possibile, o Socrate, cercarne un'altra; e in più non mi pare una bagattella da nulla. SOCR. Hai ragione! Perciò bisogna mettere sottosopra tutte le nostre argomentazioni e scrutare bene se c'è qualche via più facile e più breve per raggiungere l'arte, per non correre [c] il rischio di sviarci inutilmente in un tratto lungo e difficile, mentre si potrebbe prendere una strada breve e agevole. Ma se tu puoi aiutarci in qualche modo per aver udito Lisia o altri, cerca di ricordartene e parla. FEDR. Provandomici, potrei anche, ma così alla sprovvista non so suggerire nulla. SOCR. Vuoi allora che esponga io qualche argomento che ho udito dire da certuni su tale questione? FEDR. Perché no? SOCR. In ogni caso, o Fedro, si dice pure che è giusto esporre anche le ragioni [d] del lupo. FEDR. E tu dille.

LVII. SOCR. Dicono dunque che non c'è affatto bisogno di gonfiare tanto la questione, e di menarla così a torno per farla cascare dai sette

cieli. Perché per chi vuol riuscire un discreto oratore, così dicono, non è affatto necessario, come si notava noi all'inizio di questa discussione, che costui conosca la verità su il giusto e il bene o su gli uomini giusti e buoni, siano tali per natura o per educazione; perché nei tribunali, essi dicono, nessuno si piglia la minima cura della verità di simili questioni, ma soltanto della loro persuasività. La quale consiste nella verosimiglianza ed è di questo che si deve [e] preoccupare chi vuol parlare a regola d'arte. Anzi talvolta non bisogna neppur raccontare i fatti accaduti se non si sono svolti in modo verosimile, ma solo quelli plausibili, sia nell'accusa che nella difesa; e insomma un oratore non ha altro che da star dietro alle cose verosimili e alla verità [273a] mandarci tanti saluti. Perché tutta l'intera arte si riduce a star dietro al verosimile per tutto quanto il discorso. FEDR. La tua esposizione, o Socrate, riproduce alla lettera quel che dicono quelli che pretendono d'essere artisti dei discorsi. Già mi ricordo che all'inizio abbiamo toccato brevemente qualcosa del genere; e mi pare che essi facciano gran caso a questo punto. SOCR. Bene, prendi Tisia; tu te lo sei digerito a fondo; ebbene, ci dica Tisia anche questo: intende lui per verosimile qualcosa di diverso che l'opinione [b] del pubblico? FEDR. Nulla di diverso! SOCR. A quanto pare in séguito alla sua scoperta d'arte e di scienza, egli scrisse che se un uomo debole ma coraggioso avendole suonate ad uno forte, ma vigliacco, e, avendogli portato via il mantello o altro, finisse in tribunale, nessuno dei due deve dire le cose come veramente stanno. Ma il vile dovrà dire che il coraggioso non era solo a picchiarlo, e l'altro lo confuterà dicendo che erano soli e si servirà [c] soprattutto di questo argomento: "Come avrei potuto io, piccolo come sono, metter le mani addosso a costui grande com'è?". Ma il forte non confesserà la propria viltà bensì inventerà qualche altra menzogna fresca che permetterà al rivale una nuova confutazione. E simili regole d'arte sono date per altri casi del genere. Non è così, Fedro? FEDR. Certo. SOCR. Ahimé! Pare che abbia brillantemente scoperto un'arte ben segreta il nostro Tisia, o chi altro sia stato realmente, o comunque gli piaccia chiamarsi. Ma, amico mio, gli diremo noi o non gli diremo... [d] FEDR. Che cosa?

LVIII. SOCR. Questo: "O Tisia, già da un pezzo, ancora prima che tu apparissi in scena noi stavamo dicendo che il plausibile risulta per la moltitudine dalla simiglianza con il vero; e noi abbiamo dimostrato proprio ora che queste simiglianze le può scoprire in quei casi, nel modo migliore, colui che conosce la verità. Cosicché, se hai qualcos'altro da dire nell'arte di tenere discorsi, ti ascolteremo, se no staremo convinti degli argomenti che proprio ora abbiamo esaminato, cioè che se non si enumererà la natura dei vari uditori, e se non si è in grado di [e] classificare per specie le cose reali e di ridurle, una per

una, ad una sola forma, non si riuscirà mai artisti del parlare almeno per quanto è possibile all'uomo di divenirlo. Ma queste capacità non si conquisteranno mai senza grande applicazione; e chi ha senno vi ci spiegherà tutte le sue forze, ma non per parlare ed agire nella società, bensì per poter dire cose gradite agli dèi, e per agire in tutto più che può, nel modo che è loro di maggior gradimento. Perché tu vedi, o Tisia, come dicono coloro che sono più sapienti di noi, chi ha intelletto non deve preoccuparsi di [274a] piacere ai suoi compagni di servitù, tranne che in via secondaria, ma ai suoi eccellenti padroni che discendono da esseri eccellenti. Cosicché, non meravigliarti se il giro è lungo: perché per i grandi fini il lungo giro è necessario, non come credi tu. E certo, se qualcuno vorrà, come assicura il nostro argomento, anche queste cose diventeranno bellissime a cagione di quelle. FEDR. Mi sembra che tu abbia parlato stupendamente, o Socrate, se soltanto si è in grado di arrivarci. SOCR. Ma per chi s'impegna in cose belle [b] è bello anche subire ciò che gli capiti di subire. FEDR. Certamente. SOCR. Dunque questo basti per quanto riguarda l'arte e la non arte dei discorsi. FEDR. Va bene. SOCR. Ma ci rimane la questione dell'opportunità e inopportunità dello scrivere, cioè da dire le condizioni che lo rendono opportuno e inopportuno. No? FEDR. Sì.

LIX. SOCR. Ora sai tu come si possa meglio piacere al dio, in materia di discorsi, in pratica e in teoria? FEDR. No. E tu? SOCR. Sì, posso dirti un racconto degli antichi [c]. Essi conoscono la verità; se potessimo scoprirla da noi, forse che ci preoccuperemmo ancora delle opinioni degli uomini? FEDR. Che domanda ridicola! Ma raccontami questa storia. SOCR. Ho sentito narrare che a Naucrati d'Egitto dimorava uno dei vecchi dèi del paese, il dio a cui è sacro l'uccello chiamato ibis, e di nome detto Theuth. Egli fu l'inventore dei numeri, [d] del calcolo, della geometria e dell'astronomia, per non parlare del gioco del tavoliere e dei dadi e finalmente delle lettere dell'alfabeto. Re dell'intero paese era a quel tempo Thamus, che abitava nella grande città dell'Alto Egitto che i Greci chiamano Tebe egiziana e il cui dio è Ammone. Theuth venne presso il re, gli rivelò le sue arti dicendo che esse dovevano esser diffuse presso tutti gli Egiziani. Il re di ciascuna gli chiedeva quale utilità comportasse, e poiché Theuth spiegava, egli disapprovava ciò che gli sembrava [e] negativo, lodava ciò che gli pareva dicesse bene. Su ciascuna arte, dice la storia, Thamus aveva molti argomenti da dire a Theuth sia contro che a favore, ma sarebbe troppo lungo esporli. Quando giunsero all'alfabeto: "Questa scienza, o re - disse Theuth - renderà gli Egiziani più sapienti e arricchirà la loro memoria perché questa scoperta è una medicina per la sapienza e la memoria". E il re rispose: "O ingegnossissimo

Theuth, una cosa è la potenza creatrice di arti nuove, altra cosa è giudicare qual grado di danno e di utilità esse posseggano per coloro che le useranno. E così ora tu, per benevolenza verso l'alfabeto di cui sei [275a] inventore, hai esposto il contrario del suo vero effetto. Perché esso ingenererà oblio nelle anime di chi lo imparerà: essi cesseranno di esercitarsi la memoria perché fidandosi dello scritto richiameranno le cose alla mente non più dall'interno di se stessi, ma dal di fuori, attraverso segni estranei: ciò che tu hai trovato non è una ricetta per la memoria ma per richiamare alla mente. Né tu offri vera sapienza ai tuoi scolari, ma ne dai solo l'apparenza perché essi, grazie a te, potendo avere notizie di molte cose senza insegnamento, si crederanno d'essere dottissimi, mentre per la maggior parte non sapranno nulla; con loro sarà [b] una sofferenza discorrere, imbottiti di opinioni invece che sapienti". FEDR. O Socrate, ti è facile inventare racconti egiziani e di qualunque altro paese ti piaccia! SOCR. Oh! ma i preti del tempio di Zeus a Dodona, mio caro, dicevano che le prime rivelazioni profetiche erano uscite da una quercia. Alla gente di quei giorni, che non era sapiente come voi giovani, bastava nella loro ingenuità udire ciò che diceva "la quercia e la pietra", purché [c] dicesse il vero. Per te invece fa differenza chi è che parla e da qual paese viene: tu non ti accontenti di esaminare semplicemente se ciò che dice è vero o falso. FEDR. Fai bene a darmi addosso; anch'io son del parere che riguardo l'alfabeto le cose stiano come dice il Tebano.

LX. SOCR. Dunque chi crede di poter tramandare un'arte affidandola all'alfabeto e chi a sua volta l'accoglie supponendo che dallo scritto si possa trarre qualcosa di preciso e di permanente, deve essere pieno d'una grande ingenuità, e deve ignorare assolutamente la profezia di Ammone se s'immagina che le parole scritte siano qualcosa di più [d] del rinfrescare la memoria a chi sa le cose di cui tratta lo scritto. FEDR. E' giustissimo. SOCR. Perché vedi, o Fedro, la scrittura è in una strana condizione, simile veramente a quella della pittura. I prodotti cioè della pittura ci stanno davanti come se vivessero; ma se li interroghi, tengono un maestoso silenzio. Nello stesso modo si comportano le parole scritte: crederesti che potessero parlare quasi che avessero in mente qualcosa; ma se tu, volendo imparare, chiedi loro qualcosa di ciò che dicono esse ti manifestano una cosa sola e sempre la stessa. E una volta che sia messo in iscritto, ogni discorso arriva alle mani di tutti, tanto di chi l'intende tanto di chi non ci ha nulla [e] a che fare; né sa a chi gli convenga parlare e a chi no. Prevaricato ed offeso oltre ragione esso ha sempre bisogno che il padre gli venga in aiuto, perché esso da solo non può difendersi né aiutarsi. FEDR. Ancora hai perfettamente [276a] ragione. SOCR. E che? Vogliamo noi considerare un'altra specie di discorso, fratello di

questo scritto, ma legittimo, e vedere in che modo nasce e di quanto è migliore e più efficace dell'altro? FEDR. Che discorso intendi e qual è la sua origine? SOCR. Il discorso che è scritto con la scienza nell'anima di chi impara: questo può difendere se stesso, e sa a chi gli convenga parlare e a chi tacere. FEDR. Intendi tu il discorso di chi sa, vivente e animato e del quale quello che è scritto potrebbe dirsi giustamente un'immagine?

[b] LXI. SOCR. Sì, proprio questo. Ed ora dimmi. - Forse il contadino giudizioso che avesse alcuni semi che gli stanno a cuore e da cui volesse dei frutti, li seminerebbe con tutta serietà in estate, nei "giardini d'Adone" e rigongolerebbe attendendosi i bei frutti in otto giorni? O piuttosto non lo farà per gioco e per solennizzare la festa, ammesso pure che lo faccia? Mentre per i semi per i quali ha davvero serie intenzioni li seminerà nel terreno adatto servendosi della tecnica agricola, e si rallegrerà se quanti ne ha seminati verranno a maturazione in otto mesi? FEDR. Ma certo così, o Socrate; e nel secondo [c] caso lo farà con intenzioni serie, nel primo caso no, come dici tu. SOCR. E diremo ora che chi ha la conoscenza del bello e del giusto è meno giudizioso, riguardo le sue sementi, del contadino? FEDR. Assolutamente no. SOCR. Allora non le scriverà con intenzioni serie nell'acqua nera, seminandole mediante la penna con parole che non possano parlare a propria difesa, né possono insegnare in modo sufficiente il vero. FEDR. Non è certo probabile [d] che le scriva. SOCR. No, non lo è. Ma egli spargerà le sue sementi nei giardini letterari, io credo, e scriverà, quando scriva, solo per gioco, al fine di raccogliere un tesoro di ricordi per suo uso, contro la "vecchiaia che porta oblio" quando essa giunga, e per uso di chiunque si metta sulla stessa orma; e gioirà mirando i teneri germogli rinverdire. E quando gli altri si daranno a divertimenti diversi, affogandosi nei banchetti e in quant'altre gioie che s'accompagnano a questi, lui, invece, probabilmente vivrà degli svaghi che io dico. FEDR. Bellissimo svago [e] descrivi, o Socrate, di fronte agli altri sciocchi, lo svago di potersi dilettere delle parole, fantasticando discorsi sulla giustizia e su le altre virtù che tu dici! SOCR. Mio caro Fedro, è proprio così. Ma molto più bello, io penso, è occuparsene seriamente quando usando l'arte della dialettica e prendendo un'anima congeniale vi si piantano e vi si seminano parole con scientifica consapevolezza. Le quali sono sempre in grado di venire in aiuto a se stesse e a [277a] coloro che le hanno seminate e non sono sterili; ma poiché racchiudono in sé un germe da cui nuove parole germogliano in altre indoli esse sono capaci di rendere questo seme immortale, e rendono beato chi lo possiede, quanto può esserlo un umano FEDR. Oh! Il modo che dici è molto più bello!

LXII. SOCR. Ora che ci siamo messi d'accordo su questo, siamo già in grado di giudicare l'altra questione. FEDR. E quale? SOCR. Quella, per voler giudicare la quale, siamo giunti a questa conclusione, cioè qual giudizio [b] dare del rimprovero fatto a Lisia riguardo lo scrivere discorsi e quali degli stessi fossero scritti con metodo d'arte e quali no. Così penso che si sia chiarito convenientemente cosa sia "fatto secondo regola d'arte" o no. FEDR. Penso anch'io, ma richiamamelo ancora. SOCR. Fino a che non si conosce la verità sul soggetto di cui si parla o si scrive e non si è in grado, poi, di definirlo in se stesso e avendolo definito non s'è appreso come dividerlo nelle sue specie, fino a che è divisibile; se in seguito, [c] dopo l'analisi fondata sullo stesso metodo, della natura dell'anima, non si scopre per ciascun aspetto di questa natura il tipo di discorso che gli è adatto, e su questo non si costruisce e si ordina il discorso, con uno stile tutto screzi e comprendente tutti i toni dell'armonia per un'anima complessa e con uno stile lineare per un'anima semplice, - no, fino a questo momento non si sarà in grado di trattare l'oratoria a regola d'arte, per quanto è umanamente possibile, né al fine di insegnare né al fine di persuadere, come tutto quanto s'è detto prima ci ha dimostrato. FEDR. Sì, certo! Almeno in ciò è così che la questione ci è apparsa.

LXIII. SOCR. Torneremo sul problema se sia bene o male dire o scrivere discorsi e in quali circostanze ciò potrà [d] dirsi, con ragione, vergogna o no? Credo che ci abbiano chiarito le conclusioni di poco fa... FEDR. Quali? SOCR. ... che se Lisia o chiunque altro mai abbia scritto o scriverà, in privato o in pubblico, proponendo leggi, scrivendo cioè opere di carattere politico, e creda che esse abbiano chissà quale grande carattere di stabilità e di chiarezza, ciò sarà motivo di rimprovero all'autore, lo si dica o no. Perché confondere visione reale e immagine di sogno in materia di giusto e ingiusto, di male o bene non sfugge in verità [e] alla più acerba vergogna neppure se tutta la folla lo applaudisca. FEDR. Certo che no. SOCR. Ma chi, d'altra parte, ritenesse che in ogni opera scritta su qualsivoglia soggetto v'è necessariamente una gran parte di svago e che non sia mai stata scritta né in metro né in prosa un'opera degna di seria cura, e neppure mai recitata, - come venivano recitati i canti dei rapsodi senza indagine del vero o senza insegnamento, ma con lo scopo di mirare solo a persuadere -; ma ritenesse che, in realtà, le più riuscite di queste opere rinnovano solo la memoria di coloro che già sanno; che quindi solo nei discorsi sulla giustizia, sull'onore [278a] e il bene, espliciti e detti al fine d'imparare, nei discorsi realmente scritti nell'anima, in essi soli c'è lucidità, perfezione e motivo di seria cura; e che tali discorsi debbano essere considerati dal suo autore come

fossero suoi figli legittimi, - naturalmente per primo il discorso originale in lui, quando lo si sia trovato, e poi quelli che, figli o fratelli, sono nati insieme in altre anime d'altri uomini, [b] in proporzione del loro valore -; e che ai restanti discorsi manda tanti saluti, questi, o Fedro, quest'uomo è probabile che sia quel che tu ed io vorremmo diventare. FEDR. Certo! E' come tu dici la mia aspirazione e il mio voto.

LXIV. SOCR. Bene! Abbastanza è continuato il nostro svago sui discorsi! Ora tornandotene da Lisia, digli che noi due, scesi alla fonte e al recesso delle Ninfe, abbiamo udito parole che ci hanno imposto di inviare questo messaggio [c] a Lisia e a quanti altri scrivono discorsi e a Omero e a coloro che compongono poesia con o senza musica, e infine a Solone e a coloro che scrivono componimenti politici ai quali danno nome di leggi: se ciascuno d'essi ha composto queste opere con piena conoscenza della verità e può difenderle, dovendo venire alla prova di quanto ha scritto, e se può dimostrare l'inferiorità dei suoi scritti in confronto della sua parola, quest'uomo non dovrebbe essere chiamato con un nome tratto da questi scritti, ma con uno tratto da ciò in cui ha posto il suo severissimo impegno. FEDR. [d] E qual nome gli assegni? SOCR. Chiamarlo sapiente mi sembra, Fedro, eccessivo, e conveniente solo a un dio; ma chiamarlo amico della sapienza o qualcosa di analogo, meglio si adatterebbe e converrebbe all'essere suo. FEDR. E gli starebbe del tutto a modo. SOCR. Ma colui che invece non ha nulla di più prezioso che le sue composizioni o i suoi scritti, e passa le ore ad elaborarle sopra e sotto, [e] con aggiunte e tagli, non lo chiamerai, e con ragione, poeta o logografo e legislatore? FEDR. Perché no? SOCR. Questo, allora, diglielo al tuo amico. FEDR. E tu? Che farai? Neppure il tuo amico si può trascurare. SOCR. Chi è questo amico? FEDR. Il bell'Isocrate. Quale sarà il tuo messaggio per lui, Socrate? E come lo chiameremo? SOCR. Isocrate è ancor giovane, o Fedro. Ma voglio dirti [279a] l'avvenire che gli presagisco. FEDR. Quale? SOCR. Penso che i suoi doni di natura son troppo grandi per confrontarli con l'eloquenza di Lisia, e ancora è di più nobile temperamento. Talché non sarà meraviglia se, procedendo nell'età e nello stesso tipo d'eloquenza cui ora s'applica, egli sorpassasse più che bambini quanti mai hanno toccato l'eloquenza, e ancora se, non bastandogli questo, un più sublime impulso lo traesse a cose maggiori. Perché la sua mente contiene, o caro, un innato senso della filosofia. Ecco, questo sarà il messaggio che da parte degli [b] dèi porterò al mio amore, Isocrate; tu dirai quell'altra cosa al tuo, a Lisia. FEDR. Va bene. Ma andiamocene. Già la calura è diventata più mite. SOCR. Non pregheremo prima di avviarci? FEDR. Sicuro! SOCR. O caro Pan, e quanti altri dèi qui dimorate, fate che io sia bello [c] di dentro. Che io

ritenga ricco chi è sapiente e che di denaro ne possieda solo quanto non ne può prendere e portare altri che il saggio. Dobbiamo chiedere altro, Fedro? Per me ho chiesto abbastanza. FEDR. Associa anche me in questa preghiera, perché i beni degli amici sono comuni. SOCR. Andiamo.